دروس في
الفلسفة الاسلامية

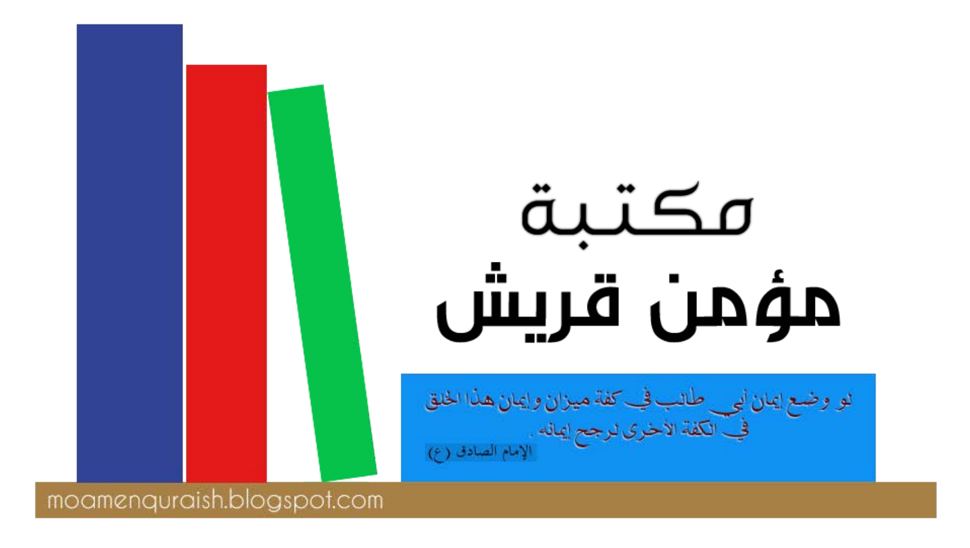
تأليف: الأستاذ مرتضى المطهري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي

الجزء الأول

مركز دراسات فلسفة الدين





دروس في الفلسفة الاسلامية

شرح موسّع للمنظومة

منشورات طليعه نور

اسم الكتاب: دروس في الفلسفة الإسلامية ج ١

المؤلف: الشيخ مرتضى المطهري

المترجم: د. عبد الجبار الرفاعي

تاريخ الطبع: ١٤٢٩ (الطبعة الثانية)

عدد المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

المطبعة: قلم

مركز التوزيع: مكتبة الصفا - هاتف: ٧٧٤٠٣٣٣

شابك ٣-٨٦-٧٠٥٢-٩٦٤(جلد ١)

شابك X ٨٨-٧٠٥٢-٩٦٤ (دوره ٤ مجلدات) ISBN 964-7052-88X(4VOL.SET)

دروس في الفلسفة الإسلامية

شرح موسّع للمنظومة

تأليف: الشيخ مرتضى المطهري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي

الجزء الأول

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

قدم الشيخ مرتضى المطهري مساهمات كبيرة في تحديث دراسة المعقول الإسلامي، حين انبرى لتدريس المنطق، والفلسفة، وعلم الكلام في الحوزة العلمية في قم وكلية الالهيات في جامعة طهران بأسلوب معاصر، ارتكز على بيان الجذور التاريخية للنظريات والمقولات الفلسفية، سعيا للوصول إلى نسبها الفكري، ولحظة تأسيسها، كما اهتم بمتابعة تطور طريقة بحثها وكيفية البرهنة عليها، ومن ثم اكتشاف علاقتها بالأفكار والنظريات الأخرى المناظرة لها، التي بحثها فلاسفة الغرب أو الشرق، كذلك أسهم الشهيد المطهري ـ تبعا للمنهج الذي أشاد أركانه صدر المتألهين ـ في عقلنة ما قد يبدو لامعقولا في التراث الإسلامي، كما يبدو ذلك في قراءاته للعرفان الإسلامي، وكشفه لما يزخر فيه من تجليات وإشراقات، تعبر عن الطاقة الروحية للإنسان، وما يمكن أن تملأه من فضاءات رحبة، لم تستوعبها الفلسفات الحديثة، كما لم يملأها المعقول الكلاسيكي.

ويقف المطهري على رأس مجموعة من العلماء من تلامذة الفيلسوف الإسلامي العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ممن أغنوا المكتبة الإسلامية بعدد وفير من الكتابات المنهجية، التي اشتدت الحاجة لها في السنوات الأخيرة، بعد ماعرفناه من الإهمال والنفي الذي تعرض له الموروث المعرفي الإسلامي على يد بعض المنبهرين بالغرب في ديارنا.

وبفضل الجهود المباركة التي بذلها المطهري وعلماء آخرون، تنامى الدرس الفلسفي في الحوزات العلمية والجامعات في ايران، بصورة ليس لها نظير فى الحواضر العلمية التقليدية الأخرى في العالم الإسلامي؛ ولذا يمكن القول: ان أبرز حاضرة إسلامية لدراسة، وتدريس، وإعادة تدوين، المعقول الإسلامي هي الحوزة العلمية في قم، التي لا يعرف حقيقة الدرس الفلسفي فيها وانجازاته إلا من درس الأعمال الفلسفية للعلامة الطباطبائي، وتلامذته، الذين يعد في طليعتهم المطهري.

إن من يقرأ بالفارسية يمكنه متابعة الدوريات التي تصدر في إيران، والتعرف على آثار الباحثين الإيرانيين في الفلسفة الإسلامية، وكيف أسهم تطور الدرس الفلسفي لديهم، في نقل الحوار حول قضايا التحديث والأسلمة والتطبيق خطوات أساسية إلى الأمام، على يد دارسي الفلسفة من تلامذة العلامة الطباطبائي، وتلامذة الشهيد المطهري.

ومما يدعو للأسف ان المثقفين في البلاد العربية لم يلتقوا فكر الشهيد المطهري، ولم يتعرفوا على أعماله الفلسفية، بسبب الجهل أو التجاهل الذي يبديه بعض أساتذة الفلسفة في ديارنا.

فكم هي الترجمات التي أغرقت أسواقنا الثقافية من الفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، ولكن من النادر أن نعثر على أعمال مدونة باللغات الشرقية (الفارسية، التركية، الأردية، البنغالية...وغيرها) منقولة إلى العربية، وإن اهتم بعض الناشرين في السنوات التي تلت انتصار الثورة الإسلامية في إيران بنقل بعض الكتب الفارسية التي تهم الأوساط الشعبية إلى اللغة العربية.

ويعتبر الفكر الفلسفي للشهيد المطهري نموذجا واضحا على حالة الإهمال في الأوساط الثقافية العربية، إذ لم ينقل منه للعربية سوى بعض المحاضرات، والرسائل الموجزة، والأعمال الثانوية، فيما ظلت بعض أعماله الأساسية غائبة عن القارئ العربي.

في ضوء ذلك جاءت محاولتنا هذه لتعريف القارئ العربي بالإنجازات الفلسفية للعلامة مرتضى المطهري، والتي وقع الاختيار في أولها على تعريب شرح المنظومة، الذي نشر بالفارسية تحت عنوان (شرح مبسوط منظومه) في مجلدات أربعة، وهذا الشرح واحد من ثلاثة شروح، هي:

١ ـ شرح المنظومة المختصر (بالفارسية): وهو يتألف من محاضرات ألقاها الشهيد المطهري على طلاب قسم الفلسفة في كلية الإلهيات في جامعة طهران، وقد نقله الى العربية السيد عمار أبو رغيف.

٢ ـ شرح المنظومة المبسوط (بالفارسية): وهو يتألف من مجموعة محاضرات ألقاها الشهيد المطهري على مجموعة من الباحثين في الفلسفة الإسلامية في منزله، بعد عام (١٣٩٦ هـ)، وسيأتي بيان ملامح المنهج في هذا الكتاب عند الحديث عن منهج الدرس الفلسفي للشهيد المطهري، وهو هذا الكتاب الماثل بين أيدينا.

٣ ـ تعليقة على شرح المنظومة (بالعربية): وهو تقرير دونه أحد تلامذة الشيخ المطهري، اقتطفه من تدريسه في مدرسة مروي في طهران، ثم راجعه وصححه الشيخ نفسه، وهذا الكتاب لم يطبع حتى الآن.

أما أبرز الأعمال الفلسفية الأخرى للعلامة المطهري فهي:

٤ ـ الحركة والزمان في الفلسفة الإسلامية: وهو محاضرات في شرح مبحث القوة والفعل من كتاب الأسفار لملا صدرا، صدر منه خمسة أجزاء.

٥ ـ دروس إلهيات الشفاء: وهو محاضرات في شرح الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا، صدر منه عدة مجلدات.

٦ ـ مقالات فلسفي: وهو مجموعة دراسات ومحاضرات في الفلسفة الإسلامية وتاريخها، والعلوم الاجتماعية، كتبت أو ألقيت في مناسبات مختلفة، ثم صدرت في ثلاثة أجزاء، نقلنا للعربية المحاضرات الفلسفية منها، ونشرت بعنوان: «محاضرات في الفلسفة الاسلامية».

٧ ـ حاشية على أصول الفلسفة: النص الأساسي لأصول الفلسفة عبارة عن مجموعة دراسات معمقة مكثفة في أسس الفلسفة الإسلامية والمذهب الواقعي، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، وقد كتب عليها تلميذه الشهيد المطهري حاشية مفصلة، فبلغ المتن والحاشية خمسة مجلدات، نقل منها الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني المجلدين الأول والثاني إلى العربية، كما قام بتعريبها بتمامها السيد عمار أبو رغيف.

تلك هي أبرز الدراسات التي أنجزها الشهيد المطهري، وهي لاتضم كل أعماله الفلسفية، والتي ليس أقلها الإشراف على اثنتين وعشرين أطروحة دكتوراه، وعشرين اطروحة ماجستير، قدمت في قسم الفلسفة في كلية الإلهيات والمعارف الاسلامية في جامعة طهران، في الفترة الواقعة بين عامي ١٣٨٥ هـ ـ ١٣٩٦ هـ .

منهج الدرس الفلسفي للشهيد المطهري:

اتسمت الأعمال الفلسفية للمطهري بالدقة والعمق والموسوعية، مع الوضوح والاستيعاب والتفصيل، حتى اضحت أعقد النظريات الفلسفية ميسرة، سلسة، واضحة، لديه، ولعل بحثه في بيان مسألة وحدة الوجود أجلى مصداق لذلك. هذه المسألة التي زلت فيها أقدام كثيرة، وكانت محورا لسجالات ومناظرات جماعة من دارسي التراث الفلسفي والعرفاني، حيث استطاع المطهري بما أوتي من قدرة بيانية، وبما يستعين به من أمثلة، أن يجليها بصورة دقيقة متقنة ميسرة.

وبذلك أصبحت تلك المسائل المعمقة الدقيقة في متناول قطاع كبير من المهتمين بالتراث الإسلامي، فيما كانت قبل ذلك حكرا على طائفة محدودة من المتخصصين من أساتذة الفلسفة.

لقد استطاع الشهيد المطهري تعميم الثقافة الفلسفية، واشاعة التفكير

العقلي، والدعوة للتفكير الصحيح، من خلال جهوده الجبارة التي تواصلت لسنوات طويلة في تدريس الفلسفة الإسلامية، وإعادة تدوين العلوم العقلية عند المسلمين وشرحها.

وعلى يديه تنزلت الفلسفة من عليائها، وتحولت إلى ثقافة ميسرة في متناول الجميع، إذ يتمكن من توفر على المقدمات الأساسية في الدراسات الإسلامية (كالمنطق مثلا) حين يراجع الأبحاث التي أنجزها الشهيد المطهري بدقة من استيعابها بصورة تامة.

واخال ان محاولة تعميم الثقافة الفلسفية بهذا النحو لم ينجزها أحد قبل المطهري.

وسنحاول فيما يأتي أن نواكب الأستاذ المطهري في درسه الفلسفي، كي نقتطف بعض الملامح التي تبلورت في منهج هذا الدرس، والتي يتمثل أبرزها في:

١ ـ اكتشاف الجذور التاريخية للمسائل الفلسفية:

تميز البحث الفلسفي عند المطهري بالتنقيب عن الجذور التاريخية للقضايا المبحوثة، والسعي لاكتشاف لحظة ولادتها، وظروف نشأتها، حتى استطاع أن ينسف بعض الآراء الشائعة حول تاريخ بعض المسائل، ويحدد من جديد أول فيلسوف قال بها، وعصر ظهورها.

لذلك لم يقبل رأي الآخرين في تحديد تاريخ المسائل الفلسفية، إلا بعد الفحص والاستقراء الواسع، وهي سمة انتظم فيها الدرس الفلسفي لديه، وبالذات حين يبحث في المسائل الأساسية في الفلسفة الإسلامية، فدحض بعض الأقوال التي ذهبت الى أن الفلاسفة المسلمين اقتبسوا التراث الفلسفي اليوناني من دون أن يتمثلوه، ويعيدوا إنتاجه، ويكملُوه، وبذلك أبرز الإبداع الفلسفي الإسلامي، الذي توارى خلف تلك الدعاوى مدة طويلة.

فمثلا أثبت أن مسألة أصالة الوجود، والتي هي المرتكز الأساسي لمدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، إذ لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو، أو الفارابي، أو ابن سينا، وإنما طرحت هذه المسألة للمرة الأولى في عصر الميرداماد ـ أستاذ صدر المتألهين ـ الذي تبنى القول بأصالة الماهية، ثم أشاد من بعده تلميذه ملا صدرا أركان القول بأصالة الوجود، حتى أضحت محورا للمكاسب الفلسفية المتعددة له[1].

كذلك اعتمد المطهري المنهج ذاته في بحث تاريخ مسألة وحدة وكثرة الوجود[2]، وكذا مسألة الوجود الذهني[3]، ومسألة الجعل[4]، والإمكان الاستعدادي[5]، والمعنى الحرفي والمعنى الاسمي[6]، والحدوث الذاتي والحدوث الزماني[7]، وحدوث العالم[8]... وغيرها من المسائل.

٢ ـ الكشف عن الإنجازات الفلسفية للإسلاميين:

ذهب جماعة من الباحثين الغربيين الى ان المسلمين لم يتمكنوا من إبداع أية فلسفة خاصة بهم، وكل ماديهم من أفكار فلسفية هو استنساخ للفلسفة اليونانية، التي قاموا بتدوينها باللغة العربية، كما صرح بعضهم بذلك في قوله:

---

(١) راجع بحث تاريخ هذه المسألة في كتاب المطهري: شرح مبسوط منظومة (الأصل الفارسي)، طهران: انتشارات حكمت، ط ٥، ١٣٦٧ ش، ج١: ص٥٨ ـ ٦٤ .

(٢) المصدر السابق، ج١: ص٢٠٩ ـ ٢٢١.

(٣) المصدر السابق، ج١: ص٢٥٦ ـ ٢٦٠، ومقالات فلسفي للمطهري، ج٣: ص١٥٠ ـ ١٦٠.

(٤) المصدر السابق، ج٢: ص٤١٨ ـ ٤١٩.

(٥) المصدر السابق، ج٣: ص٢٢٤ ـ ٢٢٧.

(٦) المصدر السابق، ج٣: ص٣٣٥ ـ ٣٤٠.

(٧) المصدر السابق، ج٤: ص٢٠ ـ ٣٠.

(٨) المصدر السابق، ج٤: ص١٤٦ ـ ١٤٨.

(إذا كنا نلوم النمو الفلسفي والعلمي في العصر العباسي، فهذا يقضي منا الإجابة، بأنه من الخطأ أن نخلع اسم فلسفة عربية على فلسفة لم تكن الا إستعارة عن اليونان، ولم يكن لها أي جذر في شبه الجزيرة العربية، وكل ما هنالك هو أنه كانت توجد فلسفة مكتوبة بلغة عربية، هذا كل شيء...)[١].

بينما برهن العلامة المطهري على إبداع العقل الفلسفي الإسلامي لطائفة من النظريات والمسائل التي احتلت موقعا أساسيا في الدراسات الفلسفية المتأخرة، ومن هذه المسائل التي عنونت لأول مرة في الفلسفة الإسلامية: أصالة الوجود، ووحدة الوجود، والوجود الذهني، وأحكام العدم وامتناع إعادة المعدوم، ومسألة الجعل، ومناط إحتياج الشيء إلى العلة، واعتبارات الماهية، والمعقولات الثانية الفلسفية، وبعض أقسام التقدم، وأقسام الحدوث، وأنواع الضرورة والامتناع والإمكان، وبعض أقسام الوحدة والكثرة، والحركة الجوهرية، وتجرد النفوس الحيوانية، والتجرد البرزخي للنفس الإنسانية علاوة على التجرد العقلي، وكون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، والفاعلية بالتسخير، ووحدة النفس والبدن، وكون الزمان بعدا رابعا، وقاعدة بسيط الحقيقة، والعلم البسيط الإجمالي للباري في عين الكشف التفصيلي... وغير ذلك.

أما أبرز المسائل التي طرحت في المنطق فهي: تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، واعتبارات القضايا، وتقسيم القضية إلى خارجية وذهنية وحقيقية، وذكر أقسام أخرى للموجهات، وتقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي، وكذلك تفكيك القضية السالبة الطرف عن القضية المعدولة الطرف...وغير ذلك[٢].

وحين نمعن النظر في تراث مدرسة الفلسفة الإسلامية المتأخرة (الحكمة

---

(١) مجلة دراسات شرقية ع ٤ (١٩٨٩م)، ص ٥١.

(٢) مطهري، مرتضى، مقالات فلسفي، طهران: انتشارات حكمت، ط١، ١٣٦٩ش، ج٣: ص ٢٩ ـ ٣٢.

المتعالية) نجد ان عناوين المسائل الفلسفية المبحوثة فيه لاتقل عن السبعمائة (٧٠٠) عنوان، بينما لم تتجاوز المسائل الفلسفية التي ورثتها فلسفتنا عن الفلسفة اليونانية المائتي (٢٠٠) عنوان.

هذا فضلا عن أن هذه المسائل الفلسفية والمنطقية الموروثة قد استدلوا عليها ببراهين جديدة، أو اعتمدوا اسلوبا جديدا في البرهنة عليها، كما أن بعض المسائل كانت مبهمة فجلاها الدرس الفلسفي الإسلامي، إذ لم يبق من مباحث الفلسفة اليونانية على حاله إلا القسم الأقل منها[١].

٣ ـ إماطة اللثام عن اشتباهات الفلاسفة الإسلاميين:

تتبع العلامة المطهري آراء الفلاسفة، وحللها بشكل دقيق، وتنبه إلى مواطن السهو والاشتباه فيها، كما نلاحظ ذلك في اكتشافه لأصل الاشتباه الذي وقع فيه صدر المتألهين في كتاب (شرح الهداية) في تعريف الفلسفة، وكيف أن منشأ هذا الاشتباه هو ما ذكره شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي[٢].

كذلك ألمح غير مرة إلى عدم دقة الملا هادي السبزواري في تحديد تاريخ بعض المسائل الفلسفية، مثل مانسبه إلى فلاسفة إيران القدماء (الفهلويون) من القول بوحدة الوجود[٣].

أو اشتباهه في فهم بعض المسائل، مثل رأيه في تفسير القضية الحقيقية، ومن ثم تسرب هذا الرأي إلى الدراسات المتأخرة في أصول الفقه من خلال الشيخ مرتضى الأنصاري[٤].

---

(١) راجع في ذلك بحث المطهري المنشور تحت عنوان: «نظرة إجمالية في تطور الفلسفة في الإسلام»، في المصدر السابق، ص ١٣ ـ ٣٢.

(٢) مطهري، مرتضى، شرح مبسوط منظومه، ج ١: ص ٩ ـ ١٠.

(٣) المصدر السابق، ج١: ص٢١٧، ومقالات فلسفي، للمؤلف، ج٣: ص٥٦.

(٤) المصدر السابق، ج١: ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

ومن يراجع الدراسات الفلسفية للشهيد المطهري يلاحظ أنه يشير إلى اشتباهات الفلاسفة في أكثر من موضع، وما استتبع تلك الاشتباهات من آثار في المعارف الاسلامية الأخرى.

٤ ـ اعتماد منهج البحث المقارن:

من أبرز ملامح الدرس الفلسفي عند المطهري، توفره على المقارنة بين أقوال الفلاسفة الإسلاميين في المسألة الواحدة، وبينهم وبين الفلاسفة اليونانيين القدماء، وبينهم وبين الفلاسفة الغربيين المتأخرين، وبالأخص ديكارت وهيغل وكانت، وكذلك المقارنة بين آراء الفلاسفة والعرفاء المسلمين، أو بين نظرياتهم ونظريات علماء المنطق وأصول الفقه واللغة العربية.

ولذا يستطرد أحيانا في البحث الفلسفي فيدرسه بشكل مسهب، ويقف على كل جزء من أجزائه فيحلله، ويلتقط ما أنجزته الدراسات غير الفلسفية بشأنه، حتى يتكامل البحث بين يديه في كافة أبعاده، ويقرر أخيرا رأيه فيه في ضوء المعطيات المستفادة من استقصاء البحث في علوم عديدة.

٥ ـ الوضوح والاستيعاب والتسلسل المنهجي:

أشرنا فيما سبق إلى القدرة المتميزة على التوضيح التي اتسم بها البيان الفلسفي للعلامة المطهري، إلى درجة أصبحت معها أعمق وأدق النظريات الفلسفية في متناول المثقف والدارس غير المتخصص، وهي مزية قلما نعثر عليها في الدرس الفلسفي عند معظم الفلاسفة وأساتذة الفلسفة، الذين صاغوا مصنفاتهم الفلسفية ببيان مكثف معمق، وربما ملغز ومعقد، لايقوى على استيعابه إلا من أمضى شطرا طويلا من عمره في متابعة ودراسة وتدريس الفلسفة.

وبالإضافة إلى توضيح وتيسير المباحث الفلسفية، تميز الدرس الفلسفي للعلامة المطهري بالاستيعاب والشمول لكافة فروع المسألة الفلسفية المبحوثة،

كما تجلى في تدوينه للمسائل التسلسل المنهجي، والاتساق المنطقي، فانتظمت المسائل ومباحثها كسلسلة متماسكة متينة، يقوم بعضها على البعض الآخر.

تلك هي بعض الملامح التي اقتطفناها من الدرس الفلسفي للشهيد المطهري، وهي اشارات عاجلة تحتاج إلى تفصيل وبيان يتناسب والجهود الموسعة للاستاذ المطهري في تدريس الفلسفة الإسلامية، والتي يتجاوز ما جرى نشره منها العشرين مجلدا حتى الآن.

منهج الترجمة

هذا الكتاب كما ألمحنا سابقا يتألف من دروس القاها الشيخ المطهري على مجموعة من الباحثين في الفلسفة الاسلامية، وتم ضبطها على أشرطة التسجيل، ثم قامت (انتشارات حكمت) بنشر هذه الدروس بعد نقلها وتدوينها من تلك الاشرطة، فوقعت في أربعة مجلدات.

من هنا طغى على هذه البحوث الطابع التعليمي المدرسي الذي يبرز فيه الاسهاب، ومن ثم التلخيص، والتكرار، فقد يضطر الاستاذ لتكرار مبحث بتمامه غير مرة في موضعين من الكتاب، لتوقف فهم بعض المباحث عليه، كما يعمد الاستاذ أحيانا لتقديم خلاصة سريعة عن الدرس السابق في الدرس الجديد، وهكذا يحاول الاستاذ الاكثار من الأمثلة، وربما بيان الأفكار والمسائل المماثلة لكي يتضح المطلب، وقد يستطرد في بحث مسائل جانبية، بعد أن يقحم بعض الدارسين تلك المسائل في استفهام يثيره، وربما يتوسع الأستاذ أحيانا في بيان مسائل بسيطة، بسبب ما ينشأ من ارتباك في تصور القضايا الفلسفية أو التصديق بها من قبل الدارسين.

وتأسيسا على ذلك، ولأجل تعميم الاستفادة من الكتاب، التزم المترجم بنقل الكتاب على صورته الأصلية، ولذا أبقى على التكرار والاسهاب والتوسع، بل والمباحث الجانبية، حفاظا على الطابع التعليمي الذي يهدف اليه الكتاب،

كما سعى للحفاظ على نفس بيان المؤلف وعباراته في الغالب، وقلل من التصرف في ذلك، إلا في موارد محدودة حيث يرتبك الحوار بسبب الالتباس في تصور المسألة في ذهن بعض الطلاب، فيعمد المترجم هنا لاقتباس ما هو مفيد من جواب الأستاذ وتدوينه في الهوامش، وقد لا يبرزه على شكل حوار، وربما اختزل المترجم النص في حالات قليلة، فتجاوز بعض التكرار، أو بعض الأمثلة، أو بعض العبارات الاستطرادية، أو بعض الهوامش التي تكررت أفكارها بنفسها في بحوث آتية أو سابقة، أو هي تكرار لما في المتن، حين يضطر الأستاذ للتكرار والتوضيح بسبب ابهام الفكرة في ذهن الدارس.

وقد رمزنا لكل سؤال من الدارسين بالحرف (س)، فيما رمزنا لأجابة العلامة المطهري بالحرف (ج) في الهامش، ومع كل ذلك لا يزعم المترجم ان عمله بلغ غاية الكمال، وانما يستطيع ان يقول انه بذل ما وسعه في ذلك، وقديما قيل: لو كنت انتظر الكمال لما من فرغت من عملي هذا!

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انيب.

عبد الجبار الرفاعي

منظومة السبزواري

سيكون محور دراساتنا الفلسفية المقارنة بين الفلسفة الإسلامية وغيرها، كتاب الملا هادي السبزواري المعروف بالمنظومة، وهي منظومة تتألف من قسمين: القسم الأول في المنطق، والقسم الثاني في الفلسفة، وقد شرح السبزواري قسم المنطق واطلق عليه اسم «اللئالئ المنتظمة»، وكذلك قام بشرح قسم الفلسفة وسماه «غرر الفرائد»، لكن استعمال هذين الاسمين هجر وشاع على الألسن اسم الكتاب بالمنظومة «منظومة المنطق، ومنظومة الفلسفة»، وسنعتمد قسم الفلسفة من المنظومة كمتن أساسي في هذه البحوث الفلسفية.

في قسم الفلسفة من المنظومة سعى المؤلف لتقديم خلاصة مكثفة لدوره في الحكمة العملية والنظرية (ولكنها دورة غير كاملة).

والمقصود بكونها دورة غير تامة كونها كذلك بحسب التقسيم الأرسطي القديم المعروف، حيث تقسم الفلسفة إلى:

١ـ الفلسفة النظرية: وهي العلم الذي يبحث عما هو كائن.

٢ـ الفلسفة العملية: وهي العلم الذي يبحث فيما ينبغي أن نعلم.

والفلسفة النظرية تقسم إلى:

أ ـ الإلهيات، ب ـ الطبيعيات، ج ـ الرياضيات.

فيما تنقسم الفلسفة العملية إلى:

أ ـ الأخلاق، ب ـ تدبير المنزل (إدارة الأسرة)، ج ـ سياسة المدن (السياسية).

أما السبزواري فقد ذكر بعض هذه الأقسام بينما ترك الأخرى، حيث بحث قسم الإلهيات بشكل مفصل، وبحث الطبيعيات بصورة مختصرة، واستثنى الفلسفة الرياضية ولم يذكر منها أي شيء، وهكذا في الأقسام الثلاثة للفلسفة العملية، فلم يبحث منها سوى الأخلاق التي ذكرها في آخر الكتاب، وهو يرى أن كتابه «غرر الفرائد» يشتمل على عدة علوم وفنون، بناء على ما هو معروف عند الحكماء المسلمين من أن العلم الإلهي هو علم قائم بذاته، والعلم الطبيعي أيضا بدوره يتضمن عدة علوم، فعلم الهيئة وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم النفس كلها علوم مستقلة، وقد بحثها السبزواري باختصار في خاتمة المنظومة، بينما توسع في بحث ودراسة القسم المعروف بالحكمة الإلهية.

ما هي الحكمة الإلهية؟

كما يجري اليوم بحث حول مصطلح الميتافيزيقيا، ولماذا يسمى هذا العلم بهذا الاسم؟ كذلك كان هناك سؤال مطروح بين العلماء في السابق وهو: لماذا يسمى علم الحكمة الإلهية بعلم ما وراء الطبيعة، مع ان هذا التعبير ليس صحيحا؟ ولم ينتبهوا إلى الخطأ في ترجمتهم لهذا المصطلح إلى ما بعد الطبيعة، وبدون الالتفات إلى أن هذا الخطأ نتج عن المترجم، كانوا يرون أن هذا التعبير لا ينطبق مع الحكمة الإلهية، وذلك من جهتين:

١ - **الجهة الأولى:** هي أن المباحث التي نطلق عليها الحكمة الإلهية لا تختص بما وراء الطبيعة فحسب، إذ إن أكثر مسائلها هي مسائل عامة، وفي الأساس الفلسفة تعني المسائل الكلية، العلم الكلي، أي المسائل التي لا تختص بشيء محدد.

والفرق بين الحكمة الإلهية وباقي العلوم هو أن مسائل العلوم مسائل خاصة فمثلا علم النبات يدرس ما يتعلق بالنبات فقط، ولكن مسائل الفلسفة مسائل كلية تتعلق بالوجود، أي هي المباحث التي لا تختص بشيء خاص.

٢ - **الجهة الأخرى:** هي أن ابن سينا يقول في الشفاء: إذا كان لابد من

إطلاق هذا الاسم لماذا يقولون «ما بعد الطبيعة»؟ إذ يجب أن يقولوا «ما قبل الطبيعة» لأن ما وراء الطبيعة متقدم على الطبيعة وليس متأخرا عنها.

ولكن بما أن هذا البحث يعتبر بحثا لفظيا لم يستأثر بالاهتمام الكبير.

لماذا تسمى الفلسفة بالعلم الإلهي؟

لماذا يسمى هذا العلم بالعلم الإلهي؟

لقد كان هذا السؤال سببا في حصول إشكال مهم لدى المحدثين.

عرف العلم الإلهي تارة بأنه: العلم الذي يبحث حول الله وحول الإلهيات، أي الأمور غير الطبيعية.

لكن هذا التعريف خطأ في نظر الحكماء، فليس موضوع هذا العلم الله وما وراء الطبيعة، لأن موضوعه هو الموجود بالمعنى العام، فالله تعالى وما وراء الطبيعة من مسائل هذا العلم.

العرفان هو الذي موضوعه الباري فقط، لأن العرفاء يعتبرون الوجود منحصرا بالله فقط، والفيلسوف الذي يعتبر الموجود غير منحصر بالله سبحانه لا يمكنه القول بأن موضوع هذا العلم هو الله فقط، ولذا يعتبر الموضوع هو الوجود المطلق.

إذن موضوع الفلسفة هو الموجود على الاطلاق، والبحث حول الباري يمثل أحد مسائل هذا العلم.

خطأ السهروردي

وقع شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في اشتباهين، وتبعه في ذلك صدر المتألهين في «شرح الهداية»[1] وإن كان الأخير لم يقع فيهما في كتبه الأخرى.

---

(١) من المعروف أن كتاب شرح الهداية هو أول كتاب ألفه صدر المتألهين في أيام دراسته.

١- **الاشتباه الأول:** هو أن بعض الفلاسفة كأبي ريحان البيروني وآخرين ممن تقدموا على السهروردي بحثوا حول معنى كلمة الفيلسوف والفلسفة، والتي هي كلمة يونانية مركبة من «فيلو» و«سوفيا»، ولكن من غير المعروف من أين أتى السهروردي بهذا البيان القائل بأن الفلسفة تعني: التشبه بالحق، كما وردت هذه الفكرة في غير كتابات السهروردي، وبعد ذلك ذكرها صدر المتألهين في أحد كتبه متأثرا بالسهروردي، مع أن هذا القول لا أساس له. وتبين اليوم أن هذا المصطلح ذو اصول وجذور يونانية.

٢- **الاشتباه الثاني:** كان شيخ الاشراق يطلق الفلسفة الأولى على الأمور العامة فقط، والسؤال هو: أن كلمة الفلسفة الأولى والتي استعملها أرسطو وابن سينا فيما بعد هل يجب أن تطلق على الأمور العامة فقط، والتي هي قسم من الفلسفة الإلهية، أم على كل الفلسفة الإلهية؟

الحق أن الفلسفة الأولى تطلق على كل الفلسفة الإلهية، وقد استعملها أرسطو بنفس هذا المعنى كما ثبت ذلك. وهنا وقع شيخ الاشراق في خطأ آخر عندما أطلق الفلسفة الإلهية على الأمور العامة فقط وتبعه صدر المتألهين في كتاب «شرح الهداية»(١).

أقسام الحكمة الإلهية

تنقسم الحكمة الإلهية (وليكن اسمها، أي اسم من هذه الأسماء: الميتافيزيقيا، ما بعد الطبيعة، العلم الإلهي، العلم الكلي، الفلسفة العامة،

---

(١) س: أين كان يضع شيخ الاشراق وأمثاله من الفلاسفة المتقدمين الذين وقعوا في هذا الاشتباه مبحث الإلهيات بالمعنى الأخص؟ هل كانوا يضعونها بضمن الفلسفة الوسطى؟

ج: كلا، لقد كان خطؤهم بالفلسفة الأولى فحسب، حيث تصوروا أننا عندما نقول: الفلسفة الكلية نعني كل الفلسفة، وعندما نقول الفلسفة الأولى نعني فقط قسم الأمور العامة، وهذا الاختلاف ليس مهما لأنه اختلاف في المصطلح فقط.

الفلسفة بصورة مطلقة) إلى قسمين:

١ ـ قسم الامور العامة (الإلهيات بالمعنى الأعم).

٢ ـ قسم الإلهيات بالمعنى الأخص، والتي يدور البحث فيها حول الباري وصفاته والمسائل المرتبطة بذلك، ويسمى القسم الخاص: بالإلهي بالمعنى الأخص.

تقسيم السبزواري للمنظومة

قسم السبزواري هذا الكتاب الذي ذكرنا أنه يحتوي على عدة علوم وفنون بطريقة خاصة، كما يقول:

إن كِتابَنا على مقاصِدَ وكُلُّ مَقْصدٍ على فَرَائِدَ

فجعل الكتاب على مقاصد، وكل مقصد على فرائد، وتكون الفرائد بمثابة أبواب الكتاب، وكل فريدة على غرر، وهي بمثابة الفصول للكتاب.

مقاصد المنظومة

المقصد الأول: الامور العامة.

المقصد الثاني: المقولات.

المقصد الثالث: الإلهيات بالمعنى الأخص.

المقصد الرابع: الطبيعيات.

المقصد الخامس: النبوات والمنامات.

المقصد السادس: المعاد.

المقصد الأخير: الأخلاق.

الفريدة الاولى

الامور العامة

الوجود والعدم

الامور العامة

يدور البحث في المقصد الأول حول مسائل يسمونها الامور العامة، وليس من المهم في البداية البحث المفصل حول تعريف الامور العامة، كما فعل صاحب المواقف وغيره، وإنما نذكر تعريفا مختصرا لها، وهو كما يلي:

الامور العامة: عبارة عن الامور التي لا تختص بأي نوع خاص من الموجودات، سواء كانت نسبة أو رابطة أو محمولا أو أي شيء آخر، فهي تسري في كل الأشياء، أي أن الموجود بما هو موجود له هذه الامور.

العلاقة بين الامور العامة ومقولات كانت وهيغل

يمكن أن تتطابق الامور العامة مع أكثر مقولات كانت، حيث يفصل كانت بين الامور الحسية والامور غير المحسوسة، ويرى أن (المقولات غير الحسية) توجد في الذهن من ناحيته هو، وقسم كبير من الامور العامة نتيجة نفس الأشياء التي تصور كانت انها ليست محسوسة، وكذلك هيغل، تبعا لكانت، يسميها المقولات غير الحسية، كالوجود والعدم، الضرورة والامكان والامتناع، العلية والمعلولية، القوة والفعلية[1]، وهي من الامور العامة التي ذكرها كانت

---

(١) يقول كانت بمعنيين للامكان، أحدهما هو تقريبا ما نعبر عنه بالقوة والفعل، وهو يرتبط بقبولنا للمعنى الأرسطي للقوة والفعل أو عدم قبولنا له. وهذه المسألة مهمة جدا.

وهيغل، وكذلك الحدوث والقدم، والجوهر والعرض، أي نفس مقولات الوحدة والكثرة، وقد لاحظ هيغل وكانت أنها تختلف عن المقولات الاخرى. فمثلا الوحدة والكثرة لا يمكن أن نعتبرها من ناحية الشكل، فقد يكون لمادة شكل حينا ما، بينما يكون لها شكل آخر في حين آخر، أما الوحدة والكثرة فهي من الأشياء التي لا يمكن لأي شيء أن يكون خارجا عنها، فكل شيء إما واحد وإما كثير، بل إن كل كثرة تعود للوحدة أبضا، لأن أي شيء كثير عبارة عن مجموعة من الوحدات، وتعود في نهاية المطاف للواحد.

ومع اختلاف النظر بين الحكماء المسلمين وكانت وهيغل لهذه الامور، ولكنهم سيلتقون على كل حال في محطة ما.

ويبدأ البحث في الامور العامة عادة في مبحث الوجود والعدم، فسيكون الباب الأول: الفريدة الاولى في الوجود والعدم.

بداهة الوجود

أول مسألة تطرح في باب الوجود والعدم هي مسألة بداهة الوجود.

ويذكر في المنطق أن أي تصور لا يمكن أن يخرج عن حالتين، وهما:

إما أن يكون بديهيا أي لا يحتاج إلى شرح وتوضيح وهو بذاته مستغنٍ عن الدليل، أو نظريا أي يحتاج إلى توضيح.

وبالنسبة إلى مفهوم الوجود باعتباره تصورا، فهل هو مفهوم بديهي أم أنه مفهوم نظري؟

اتفق الفلاسفة والحكماء منذ عصر ابن سينا حتى عصرنا الحاضر على أن مفهوم الوجود بديهي ومستغنٍ عن التعريف.

وبعد البحث والتنقيب تبين لنا أن هذه المسألة كانت مطروحة في فلسفة أرسطو أيضا، ويبدو أن هنالك مسألتين من مسائل الوجود كانتا مطروحتين في فلسفة أرسطو، إحداهما: مسألة بداهة الوجود، والاخرى: هي مسألة الاشتراك المعنوي للوجود، ولم تطرح غيرهما من مسائل الوجود في فلسفة أرسطو.

ما هو ملاك البداهة؟

ذكرنا أن الفلاسفة منذ عصر ابن سينا اتفقوا على بداهة تصور مفهوم الوجود، ونذكر هنا مبحثا لعلنا ذكرناه لأول مرة في كتاب: اصول الفلسفة، وهو: ما هو ملاك كون الشيء بديهيا أو نظريا في باب التصورات؟ كيف يمكن أن يكون مفهوم ما بديهيا وكيف يمكن أن يكون مفهوم آخر نظريا؟

إشكال الفخر الرازي وهيغل

يمكن الاستفادة هنا مما قاله الفخر الرازي من حكماء الشرق، وهيغل من الفلاسفة الغربيين، في معرفة مفهوم البديهي والنظري.

حيث يقول الفخر الرازي[1]: لا معنى لأن يكون المفهوم نظريا، فعندما يقال ان هذا المفهوم نظري، فهل نتصوره أم لا؟ وهل يمكن الحديث عن شيء لم نتصوره ولم يأت في الذهن، أي هل يمكن الحديث عن المجهول المطلق؟

إذا كان لم يأت في الذهن، إذن فهو ليس بديهيا ولا نظريا، ويقال إن تصور الشيء إما بديهي أو نظري، أي ان الشيء الذي حصل في ذهننا ويطلق عليه التصور اما بديهي أو نظري، والشيء الذي لم يحصل في الذهن فلا حكم له، ولا يمكن أن يلتفت الذهن إليه، وإذا حصل في الذهن فحصوله مساوٍ لكونه معلوما.

وذلك يعني ان تصورنا للشيء الفلاني يساوي كونه معلوما لدينا، أم أن العلم غير التصور؟ من الواضح ان العلم التصوري هو ما تصورناه، وهو الحاصل في الذهن، إذن فما هو الأمر المجهول في ذلك؟

أما قول هيغل حول المجهول، فهو: ان المجهول ليس له معنى على هذا الأساس أيضا، ففي فلسفة هيغل يوجد بحث حول عدم إمكان كون الشيء مجهولا، وقد جاء ذلك من اعتباره الذهن والخارج أمرا واحدا، وكان يقول علماؤنا القدماء: ان هناك تطابقا بين الذهن والخارج، إذا تصورت شيئا ما، فمعنى أن يكون علمي صحيحا هو أن ينطبق ما في ذهني مع ما في الخارج، ولكن هيغل يقول أكثر من ذلك، فهو يرى ان الذهن والخارج شيء واحد أساسا، ويمثلان عينية واحدة أي انهما كوجهين لعملة واحدة، ولا يوجد أي

---

(١) أثار الفخر الرازي مجموعة إشكالات واحتجاجات كان لها أثر مهم في تعميق وتطوير بعض البحوث الفلسفية.

انفصال بينهما مطلقا، وتلك إحدى الركائز الأساسية لفلسفة هيغل، وهي عدم إمكان كون الشيء مجهولا، وبذلك يتفق هيغل مع الفخر الرازي في هذه المسألة.

وعلى أساس هذا الاشكال فلا يصح التقسيم المعروف إلى: بديهي ونظري، لأنه لا يوجد أمر نظري بحت.

جواب الاشكال

في باب التصور النظري عندما نقول ان هذا الشيء نظري، ونريد أن نعرفه ماذا نفعل؟

نقوم بتحليل التصور، أي نجزئه، كما تتم تجزئة وتحليل الأشياء العينية، كتحليل الماء كيمياويا، الذي يؤدي إلى تجزئته إلى أجزائه التي يتكون منها، وهكذا عندما نعرف شيئا ما في الذهن نقوم بتحليله إلى جنس وفصل.

إذن عملية التعريف عبارة عن تجزئة مفهوم ما في ظرف الذهن، فمثلا نقول في تعريف الخط: انه كمية متصلة قارة ذات بعد واحد، فالكمية لا تعني الكيفية أو الاضافة أو أي شيء آخر، وكذلك أخرجنا الكم المنفصل عندما قلنا كم متصل، وبقيد القار يخرج الكم المتصل غير القار (كالزمان والحركة)، وبقيد (ذات بعد واحد) يخرج ذو البعدين والثلاثة.

وفي الواقع قمنا بتجزئة مفهوم الخط في ذهننا، وبهذا يعود التعريف في حقيقته للتجزئة والتحليل، ولذلك كانت تسمية أرسطو، ومن بعده الفارابي، لباب التعريفات بباب التحليل، تسمية دقيقة.

من هنا يتضح معنى (النظري): إذ إن المعاني التي تحصل في ذهننا أحيانا توجد في نفس حالتها المركبة، وتكون معلومة من جهة واحدة، أي انها معلومة لنا بحالتها التركيبية، وهي مجهولة من جهة معرفة أجزائها، أي أننا لا نعلم ما هي أجزاؤها. فعندما نقول إن هذا التصور نظري يعني ذلك عدم معرفتنا بالأجزاء التي يتكون منها، وعندما لا نعلم بأجزائه فلا يمكن أن نصنفه تحت أي مقولة من المقولات.

وبذلك يتضح ملاك البداهة، وكون الشيء بديهيا، فأي تصور يكون بسيطا ولا يكون مركبا من مجموعة تصورات اخرى فهو تصور بديهي، وأي أمر ذهني بسيط يحصل في الذهن فنفس حصوله في الذهن يعني كونه معلوما وتنتفي صفة الجهل به.

ونستخلص مما سبق ان التصور البديهي: هو الأمر الذهني البسيط الذي لا يقبل التجزئة إلى أجزاء، بينما التصور النظري: هو الأمر الذهني المركب الذي يمكن تجزئته إلى أجزاء.

هذا هو ملاك كون الشيء بديهيا أو نظريا، والذي لم يوضحه حكماؤنا، ولكننا نستطيع أن نستنتجه من تراثهم الفلسفي[1].

البرهان على بداهة مفهوم الوجود

من هنا يمكننا أن نأتي ببرهان على بداهة مفهوم الوجود، وهو برهان أقوى من البرهان المعروف، وفيما يلي بيان ذلك.

في هذا المبحث حتى فلاسفة الغرب قالوا: بأنه إذا كان هنالك شيء مركب فهو يتركب دائما من أجزاء، بحيث يكون أحدهما أعم من الشيء نفسه والآخر مساو له، فيسمون الأعم (جنسا) والمساوي (فصلا)، ولا يمكن أن يتركب مفهوم ما من مفهومين كلاهما أعم منه أو مساويان له (وقد برهنوا على هذه القضية).

---

(١) س: هل كل بديهي غير قابل للتعريف؟

ج: لا يكون البديهي غير قابل للتعريف من ناحية كونه مستغنيا عن التعريف، وإنما لأن كل بديهي وكل بسيط واقعي غير قابل للتجزئة، ولا أجزاء له حتى يمكن تجزئته، وحينئذ لا نقول إن الأمور النظرية تقبل التعريف، والبديهية لا تقبل التعريف، وحيث انها لا تقبل التعريف فهي إذن تبقى مجهولة، كلا، فهي مستغنية عن التعريف، كما لو وجدنا شيئا بسيطا غير مركب في الخارج فهو غير قابل للتجزئة، ليس من جهة انه يحتاج إلى التجزئة ولا يقبلها، ولكن من جهة انه لا جزء له أساسا.

ومفهوم الوجود أعم من كل مفهوم، ولا يوجد مفهوم أعم منه، فلا يمكن أن يكون له جنس، لأن جنس كل شيء أعم منه، وإذا لم يكن للوجود جنس، فلا يمكن أن يتركب من جنس وفصل، وبذلك يتبين أن مفهوم الوجود غير مركب، فهو مفهوم بديهي وليس نظريا.

وقد لا تكون هناك حاجة لمثل هذا البرهان، لأنه من الواضح أن مفهوم الوجود بديهي، ونفس قولنا (بأن مفهوم الوجود بديهي) هو أمر بديهي أيضا، ولكن إذا أراد أحد البرهان على ذلك فإن البرهان الذي ذكرناه واضح جدا.

وبالنسبة لمفهوم الشيئية، ذكر المتكلمون قولا سنشير إليه في الفصول القادمة، كما جاء في كتاب الشفاء لابن سينا، وهو مسألة مساوقة الشيئية للوجود، حيث تذكر شبهة مفادها ان الشيئية أعم من الوجود، كما سنبحثها لاحقا، وهذه المسألة لم تبحث في فلسفة أرسطو، وهي من المسائل التي ولدت على أثر إشكالات المتكلمين.

وبذلك اتضح ان مفهوم الوجود مفهوم بديهي التصور، أي أنه مستغن عن التوضيح، حيث تبين ان التوضيح معناه التجزئة، والتجزئة تعني التحليل إلى جنس وفصل، أي إلى أعم ومساو، ولا يوجد مفهوم أعم من مفهوم الوجود.

وهذا البيان يختص بهذا الكتاب، ولم يذكره صاحب المنظومة، كما سنلاحظ في البحث الآتي.

بيان السبزواري حول بداهة مفهوم الوجود

قال في المنظومة: معرف الوجود شرح الاسم، أي انه لا يمكن تعريف الوجود تعريفا حقيقيا، وإنما تعريف الوجود هو شرح للاسم، وهو شرح للفظ فقط.

فتارة نريد أن نعرف الشيء من وجهة نظر منطقية، واخرى نريد أن نشرح لفظا ما، فإن كانت لدينا كلمة لا نعرف معناها، نضع كلمة اخرى توضح معناها، فيكون البحث بحثا لغويا، وما يقوم به المنطقي والفيلسوف هو تحليل المعنى بعد معرفة المدلول اللغوي للكلمة.

ينقل السبزواري في هذا الموضوع قولا لابن سينا، والذي يسبب لنا إبهاما فيما يريده ابن سينا، وهو: ان الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبْدأ أول لكل شرْحٍ[1]، وبما أننا نعرف كل شيء بالوجود فلا يمكن أن نعرف الوجود بغيره، وهذا بيان آخر على بداهة مفهوم الوجود غير الذي ذكرناه.

ولبيان مراد ابن سينا ذكرت عدة أقوال، ولعل أحسنها هو: ان كل شيء لابد أن يعرف بالوجود، لأن تعريف أي شيء يحتاج إلى تصور سابق عن الوجود، فمثلا في تعريف الأشياء تقول: إن الشيء ألف هو ب و ج، وكلمة (هو) التي ذكرتها في التعريف هي الوجود، فإذا لم يكن لدينا تصور سابق عن الوجود فلا نتمكن من تعريف أي شيء. ولذا فمن غير الممكن أن نأتي بقضية فيها موضوع ومحمول إلا أن يكون لدينا تصور سابق عن الوجود والعدم. إذن فكل بيان بحاجة إلى تصور سابق للوجود والعدم.

وقد ذكر السبزواري أن بعض المتكلمين عرفوا الوجود: بأنه الثابت العين، أي هو الشيء الذي عينه موجودة، فالثبوت هو الوجود، أو عرفوا الوجود: بأنه الشيء الذي يمكن أن يخبر عنه، بينما العدم لا يمكن أن يخبر عنه، وهذا شرح للاسم فقط وليس تعريفا واقعيا.

وليس بالحدِّ ولا بالرَّسْمِ

تعريف الوجود شرح للاسم، وليس تعريفه بالحد والرسم، وإنما لا يمكن تعريف الوجود بالحد، لأن الحد كما يقرره المناطقة، هو التعريف بالجنس والفصل، وهما من شؤون الماهية، والوجود لا ماهية له، فلا جنس ولا فصل للوجود، كما لا يمكن تعريف الوجود بالرسم، لأن الرسم وإن لم يكن بالجنس والفصل، ولكنه تعريف بالعرض العام أو الخاص، والعرض من سنخ الماهيات، وهي لا تصدق على الوجود.

---

(١) النجاة، لابن سينا، ص ٢٠٠.

كنه الوجود

مفهُومُهُ من أعرف الأشياءِ وكُنْهُهُ في غاية الخَفاءِ

إذا كنا ومفهوم الوجود فهذا المفهوم من أعرف الأشياء، أي أنه بديهي ومن أكثر البديهيات بداهة، ولذا قلنا إنه مستغنٍ عن التعريف، وللوجود كنه وحقيقة أي مصداق وواقعية (بناءً على القول بأصالة الوجود التي سيأتي بحثها) وهذا الكنه في غاية الخفاء.

يعني ان مفهوم الوجود غير محتاج للتعريف من جهة عدم حاجته للتعريف، بينما حقيقة الوجود غير قابلة للتعريف من ناحية انها فوق التعريف[1].

---

(١) س: إذن حقيقة الوجود مجهولة؟!

ج: نعم، مجهولة.

س: إذن كيف نتمكن من الاشارة إلى كنه شيء بالرغم من أنه فوق التصور؟

ج: أرجو انتظار الجواب على هذا السؤال إلى حين الدخول في بحث أصالة الوجود.

س: ان مفهوم الوجود مفهوم انتزاعي سواء كنا نعتقد بأصالة الوجود أم لا؟

ج: نعم، هذا صحيح.

س: أي ان مفهوم الوجود منتزع من الماهيات؟

ج: كلا، مفهومه ليس منتزعا من الماهيات، أي انه لا ينتزع من صرف ماهية الوجود، ولكن ما هو منشأ هذا الانتزاع، ومن أين؟

إن منشأ انتزاع مفهوم الوجود هو التقاء الانسان بشكل مباشر مع نفس الواقعية، ففي علاقة الانسان بالحقائق الخارجية أول ما ينعكس منها في ذهن الانسان هو ماهياتها، أي ان علاقة الانسان بالامور الواقعية الخارجية تتم عن طريق التصورات التي في ذهنه، والتي هي نفس الماهيات. ولذا يقولون ان مفهوم الوجود ينتزع من ارتباط الانسان المباشر بنفس الواقعية: وهي نفسه.

س: هل المقصود التصور الذي لدى الإنسان عن نفسه؟ ⇐

ج: كلا، ليس تصورا، وإنما هو إدراك فوق التصور، فالذين يقولون إن كنه الوجود في غاية الخفاء يقصدون: انه لا يمكن إدراك الوجود عن طريق التصور والعلم الحصولي والفكر.

لذلك قال بعض أساتذتنا: ان تعبير السبزواري قاصر، كأنه يعني ان للوجود كنها لا يمكن الوصول إليه، ولكن مقصود السبزواري واضح، إذ ليس الكلام في عدم إمكان الوصول إليه، وإنما في كون حقيقة الوجود ليست شيئا من هذه الأشياء.

ويقصدون بأن كنه الوجود في غاية الخفاء، هو اننا إذا أدركنا أي شيء عن طريق التصور، فإن هذا التصور ليس الشيء نفسه ولا حقيقته، ولكن نفس الوجود يمكن إدراكه عن طريق العلم الحضوري، فالأنا التي ندركها عن طريق العلم الحضوري هي حقيقة وجودنا.

س: هل المقصود البعد المعرفي للادراك أم البعد الوجودي؟

ج: العلم هو المعرفة، كما ان كنهه في غاية الخفاء بنحو العلم الحصولي، بل ينبغي القول بأنه لا يكتنه، ان أي تصور وأي أمر حاصل عن طريق التصور في الذهن هو من شكل الماهية، وأما ما يكون بنحو العلم الحضوري فهو عين المعرفة، حيث ان الماهية خارجة عن هذا الحقل تماما، فعلم الانسان الحضوري بنفسه هو عين حقيقة وجوده، ولا وجود لأي مفهوم أو ماهية أو تصور في هذا العلم، وكل ما لدى الإنسان من علم حضوري هو من هذا القبيل، فالادراك الحضوري للألم يعني نفس الوجود العيني له لدى الإنسان وليس تصوره، وكذا اللذة إذا أدركها يعني وجودها العيني لديه.

ومن هنا تقترب الفلسفة من العرفان في فلسفة صدر المتألهين، فإذا قبلنا إمكان اقتراب الانسان من حقيقة الوجود بنحو العلم الحضوري في ذاته وباطنه، فإنه سيدرك كل الوجود بالعلم الحضوري، أي يدرك حقيقة الوجود.

يقسم كانت الأشياء إلى قسمين: القسم غير المعلوم، والقسم المعلوم، ولكن الأشياء هنا لا تقسم، وإنما نلاحظ الشيء بوجهين، لأن الوجود والماهية أمر واحد في الخارج، ولكنه ذو وجهين، أحد الوجهين هو العلم الحصولي، وهو الماهية، والآخر هو العلم

الحضوري، وهو واقعية الشيء التي ندركها عن طريق العلم الحضوري.

س: كانت لا يقسم الشيء بهذه الكيفية، وهو يعتبر ان لكل شيء واحد بعدين، أليس كذلك؟

ج: بلى، إذا لاحظنا الشيء في الخارج فليس له بعدان، ولكن هذين البعدين يمكن إدراكهما من خلال النظرتين للشيء الواحد، إن كان هذا مقصودكم فلا كلام في ذلك.

س: نعم، أي يمكن أن نقول بحسب تعبيركم إن أحد البعدين هو تصور الحقيقة في مرآة العلم الحصولي، والتي عبرتم عنها بالمعلوم، والبعد الآخر هو الذي لا يمكن تصوره، أي غير المعلوم؟

ج: لا يمكن تصوره، حيث ان كانت لا يعتبره قابلا للادراك بنحو العلم الحضوري.

س: كلا، لا يبحث العلم الحضوري، وهنا يمكن القول بأنكم تقبلون ما قاله هيغل من اتحاد المعرفة والوجود على الأقل في العالم الحضوري للنفس؟

ج: نعم، لكن هيغل بالنسبة لاتحاد المعرفة والشيء في نفسه يعتبر علاقة الذهن والخارج أقرب حتى من هؤلاء الفلاسفة، في الوقت الذي يكون فيه العلم الحصولي موجودا.

س: هل تقصدون أن هناك سنخية بين العلم الحضوري للنفس بنفسها والحقائق الخارجية؟

ج: نعم، هنالك سنخية، وهذه السنخية عن طريق الاتصال، فكما ان النفس لا تنفك عن نفسها، فلها العلم الحضوري بنفسها، وما يتعلق بنفسها، كالقوى والانفعالات والآلام، وبما أن هذه الأشياء مرتبطة ببعضها في الواقع، فالنفس تدرك حقيقة وجودها.

وإذا قبلنا بكلام العرفاء: من ان للنفس اتصالا واقعيا مع كل عالم الوجود بذاتها (وبالتأكيد هي كذلك) يمكن أن نقول ان الإنسان يتمكن من إدراك حقيقة كل الأشياء.

☜الفرق بين المفهوم والماهية

س: ما الفرق بين المفهوم والماهية؟

ج: في اصطلاحهم المفهوم معنى أعم من الماهية، فالماهية تختص بما يدخل في المقولات الأرسطية العشر، فعندما نحلل الأشياء (كما يفعل الحكماء قديما) نضعها تحت المقولات باعتبارها جنسا أو نوعا أو فصلا، والماهية تختص بهذه الثلاثة، فهي إما جنس أو نوع أو فصل، وهي ذاتيات الأشياء، كما توجد مجموعة معانٍ اخرى في الذهن، أي للذهن معانٍ اخرى للأشياء لكنها ليست جنسا ولا نوعا ولا فصلا بل من قبيل العرضيات.

س: إذن هذه العرضيات داخلة في المفاهيم؟

ج: نعم، هي داخلة في المفاهيم، لكن هذه العرضيات مختلفة، أي عروض هذا المعروض لعارضه في ظرف الخارج، إذن له نوع من الكثرة مع معروضه في الخارج، لكن بعض هذه العرضيات ترتبط كثرتها بالذهن، أي ليس للعارض والمعروض أية كثرة في الخارج، ويعبرون عنها بالمفاهيم الانتزاعية.

ولذلك لا تكون مقولات كانت وهيغل مقولات بالمصطلح الأرسطي، وإنما هي مفاهيم وليست ماهيات، فمثلا الوجود والعدم مفهومان، ولكن ليسا من سنخ الماهيات، أي لا يمكن أن يكونا جنسا أو نوعا أو فصلا، خلافا لما يقوله هيغل من أن أساس فلسفته هو كون الوجود المطلق هو الجنس، والعدم هو الفصل، والصيرورة هي النوع.

بناء على ذلك يكون المفهوم أعم، ويشمل امورا ليست من سنخ الجنس، والنوع، والفصل، بينما الماهية هي الامور التي تندرج في الجنس والنوع والفصل.

س: هل تعني الحقيقة ما يكون متحققا في الخارج؟

ج: تارة يفرض للماهية وجود خارجي، فيقال لها حقيقة، واخرى لا يفرض لها تحقق خارجي وتفترض الذات فقط، فمثلا نأخذ ماهية المثلث مرة باعتبارها ذات مصداق في الخارج فتكون حقيقة، واخرى نأخذها من دون اعتبار وجود المثلث في الخارج، ولكن ذهننا يفترض له ماهية، فهذه الماهية بافتراض تحققها تصبح حقيقة.

اشتراك الوجود

المشترك اللفظي والمعنوي

تستعمل كلمة المشترك في معنيين: فتارة يكون الاشتراك معنويا، واخرى يكون الاشتراك لفظيا، كلفظ العين.

في المشترك المعنوي يكون لدينا لفظ واحد وله معنى عام ذو مصاديق عديدة، ويكون اللفظ فيه موضوعا لذلك المعنى العام، ويدل المعنى على مصاديق كثيرة، بينما في المشترك اللفظي ليس لدينا معنى عام ذو مصاديق متعددة، وإنما يوضع اللفظ لمعان متعددة، حيث يوضع مرة لهذا المعنى واخرى لمعنى ثان وثالثة لمعنى آخر.. وهكذا، كالأعلام الشخصية التي يتكرر فيها وضع اللفظ الواحد لعدة أشخاص مختلفين.

الوجود مشترك معنوي

والسؤال الآن حول لفظ الوجود، هل هو مشترك لفظي أم معنوي؟

الوجود ليس مشتركا لفظيا، لأن المشترك اللفظي له معان معدودة ومعينة، مثل لفظ العين وإن كانت له معان كثيرة ولكنها معروفة ومعدودة. أما لفظ الوجود فيستعمل في موارد لا تحصى، ففي كل شيء يمكن أن يصدق استعمال الوجود.

مسألة الاشتراك المعنوي للوجود من مباحث الوجود التي كانت مطروحة منذ زمن أرسطو، وهذه المسألة وإن لم تكن مهمة في حد ذاتها، ولكنها أصبحت

أساسا لمسألة اخرى لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو، وهي مسألة وحدة الوجود.

ومسألة وحدة الوجود هي غير الاشتراك المعنوي للوجود، إذ تعود مسألة الاشتراك المعنوي للوجود إلى مفهوم الوجود، والمقصود منها، هل تصورنا عن الوجود واسع أم لا؟ بينما تعود وحدة الوجود إلى حقيقة الوجود، وتتفرع على أصالة الوجود، فإذا أنكرنا أصالة الوجود فلا يبقى معنى لوحدة الوجود، وهذا النوع من الوحدة التي يقول بها حكماؤنا هي وحدة خاصة لم تكن معروفة قبل تحقيق مسألة أصالة الوجود.

لكن في الفلسفة الحديثة ترجموا أي قول بالوحدة إلى وحدة الوجود، كما فعل فروغي[(١)] في كتاب (تاريخ الحكمة في أوروبا). حيث يبدو أن معنى وحدة الوجود كان مبهما لديه، ولذلك ترجم كل قول بالوحدة في الفلسفة الغربية إلى وحدة الوجود، وهذا خطأ.

على أية حال فإن مسألة الاشتراك المعنوي للوجود هي الأساس لوحدة الوجود، ولذا فهي مسألة هامة، وتعد من امهات المسائل الفلسفية[(٢)].

---

(١) مؤلف أقدم كتاب في تاريخ الفلسفة الأوروبية بالفارسية.

(٢) س: ما هو غرض الحكماء من بحث مسألة الاشتراك اللفظي والمعنوي للوجود؟

ج: لقد كان بين المتكلمين المسلمين أشخاص يقولون: ان الوجود مشترك لفظي، ففي علم الكلام يوجد بحث بعنوان «التشبيه والتنزيه في أوصافه تعالى»، والتنزيه يعني نفي أي تشابه بين الخالق والمخلوق، إلى درجة ان أي لفظ - كلفظ العالم مثلا - الذي يستعمل للخالق لابد أن يستعمل في معنى آخر للمخلوق، وهذا القول طبقوه على لفظ «موجود» فقالوا بالاشتراك اللفظي للوجود. والبعض الآخر سلك طريق التشبيه فأصبحوا مجسمة، حيث قالوا: ان معنى كون الله تعالى سميعا وبصيرا كما ورد في القرآن، هو ان له آلة للسمع والبصر.

نشأ هذا البحث في القرن الثاني، والأحاديث المرتبطة به كثيرة، ومن هنا تنشأ مسألة ←

البراهين على الاشتراك المعنوي للوجود

ذكرت عدة براهين على الاشتراك المعنوي للوجود، وهي:

١ـ **البرهان الأول:** قبول المشترك المعنوي للقسمة، حيث يمكن أن ينقسم المشترك المعنوي إلى أقسام، فمثلا: الإنسان إما أبيض أو أسود، وإما عالم أو جاهل، بينما لا يمكن أن نقول: تنقسم العين إلى قسمين: واحدة تدمع والاخرى تتجسس.

وبما ان الوجود ينقسم إلى أقسام مختلفة، فمثلا تقسيمه إلى: جوهر وعرض، ومجرد ومادي، وغير ذلك من تقسيمات، وهذا أفضل دليل على الاشتراك المعنوي للوجود كما أفاد السبزواري:

يُعْطِي اشتراكَهُ صُلُوح المَقْسَمِ

٢ـ **البرهان الثاني:** لا شك في أن نقيض الوجود هو العدم، والعدم لم يقل أحد بانقسامه إلى قسمين أو أقسام، فالعدم مفهوم مشترك بين الاعدام، لأن عدم الإنسان هو عينه عدم الفرس، وهو نفسه عدم الهواء، إذن نقيضه، أي وجود الإنسان ووجود الفرس ووجود الهواء، لابد أن يكون بمعنى واحد(1).

☜ التعطيل، فالتعطيل يعني تعطيل العقل عن المعرفة، والذين قالوا بالتنزيه المطلق وأنكروا الاشتراك المعنوي للوجود اعتبروا الألفاظ القرآنية هي وحدها المشتركة، حتى صار الله تعالى بالنسبة لهم مجهولا مطلقا، وعلى حد قولهم: لا يمكن أن نفهم الوجود الخاص بالباري.

لعل أرسطو عندما بحث هذه المسألة كان ناظرا لهذا الأمر، ولابد أنه أراد القول بأن اختلاف الباري مع الموجودات ليس في معنى الوجود وإنما في الأشياء الاخرى، وإذا لم نلاحظ هذه الجهة فسيكون هذا البحث لفظيا.

(١) ألا يوجد فرق بين المفاهيم المنفية؟

ج: هذا باعتبار المفاهيم، فالمنفيات أمر واحد، وكذلك الموجودات، والمفاهيم مختلفة، وليس المنفيات، ولا المثبتات.

٣ـ البرهـان الثـالث: إذا كنـا نعلم بوجـود حيوان مـا في منـزل (والحيـوان مشـترك معنـوي ولـه أنـواع، كالإنسـان والفـرس والخـروف والفيـل وغـير ذلـك) ونعلم بعدم وجود إنسان في ذلك المنزل، فهل يكون هـذا دليـلا على عدم وجود أي حيوان في المنزل؟

نفترض بيتا مغلقا ونعلم بوجود حيوان فيه، ثم نعـرف انـه لا يوجـد فيل في هـذا البيـت، والـذي هـو حيـوان كذلـك، فهل يمكـن أن ننكـر وجـود أي حيـوان في البيت؟ بالتأكيد كلا. وهذه ميزة المشترك المعنوي.

يوجـد بحـث دقيـق في علـم الاصـول بعنـوان اسـتصحاب الكلـي، وهـذا الاستصحاب يقسم إلى ثلاثة أقسام، وفي القسم الثاني منـه يقولـون: إذا كنـا على يقين من وجود حيوان في مكان ما، وهو فيل مثلا، ثم نعلم بعدم وجوده بعد ذلـك في هـذا المكـان، فهل يمكـن أن نحكم بعـدم وجـود أي حيـوان آخـر هنـاك؟ بالتأكيد كلا.

أما في المشترك اللفظي فالأمر ليس كذلك، فإذا كنا نعلـم بوجـود جاسـوس في مكان ما، ثم علمنا بعدم وجوده بعد ذلك، فهل يمكن القول بأننا نعلم بوجود عـين نابعـة في نفس ذلـك المكـان؟ ففـي المشـترك اللفظـي يكفـي أن ينتفـي علمنـا بأمر حتى ينتفي أصل القضية، بخلاف المشترك المعنوي، ولهذا قال السبزواري حول المشترك المعنوي:

وأنَّه ليس اعتقادُهُ ارتفع   إذِ التعيُّنُ اعتقادُهُ امتَنَع

الوجود مشترك معنوي، فـإذا كنـا نعتقـد بوجـود موجـود مـا، ونعتـبره قسـما خاصا من الوجود، ثم ينتفي اعتقادنـا بهذا القسـم الخـاص، فسـيبقى اعتقادنـا بأصل الوجود قائما في المكان أعلاه.

٤ و٥ ـ البرهانان الرابع والخــامس: أشـار السـبزواري إلى دليلـين آخريـن بقوله:

وإنّ كـلاًّ آيــةُ الجليـلِ   وخَصمنا قد قالَ بالتَّعطيلِ

وهـذا البحـث يرتبـط بـالتعطيل، حيـث ذكـر فريـق مـن المتكلمـين القـائلين

بالتنزيه ممن أفرطوا في الالتزام بأصل (ليس كمثله شيء).

إن أي شيء يصدق على المخلوق لا يمكن أن يصدق على الخالق، وكأن الخالق لابد أن يكون ضد المخلوق من كل الجهات، ولذا يلزم من كونه واجبا للوجود عدم صدق أي شيء عليه إن كان صادقا على المخلوق، وبالعكس، وعلى هذا الأساس يمكن فهم صفاته السلبية، فالله مثلا ليس بجسم، لأن المخلوق جسم، والخالق غير متحرك ولا متغير، لأن المخلوق متحرك ومتغير، والخالق ليس عالما بالمعنى الذي يكون فيه الإنسان عالما، وإذا قلنا إن الله موجود فليس بمعنى الوجود الذي ننسبه للمخلوق، ونحن لا نعرف معنى (موجود) بالنسبة للخالق، وعندما نناجي الله ونقول: ياكريم يارحيم، ففي الحقيقة كأنما هي كلمات بلغة اخرى لا نعرفها، لقد بلغ القول بالتنزيه إلى هذا الحد.

فيما قال المتكلمون الشيعة، بأن ما يصدق على المخلوق على قسمين:

الأول: الذي فيه شائبة نقص.

والآخر: ما يحكي عن الكمال.

وتعود كل النواقص إلى العدم والكمالات إلى الوجود وشدة الوجود. وما نسلبه من صفات المخلوق عن الله تعالى ونقول: (سبحان الله) هو القسم الأول، ولكن في مقابل (سبحان الله) لدينا (بحمده) أيضا، أي التنزيه والتحميد، والوصف والقدرة والحياة والارادة والمشيئة ليست من النقص وإنما هي من الوجود والكمال، ويمكننا استعمال هذا المعنى في ذات الحق، والتشبيه في مقام الفردية، فإذا قلنا ان حد علم الله هو نفس حد علم المخلوق فهذا هو التشبيه، وأما إذا قلنا إن علمه تعالى ليس محدودا، وعلمنا محدود، وكمالنا محدود، وكماله ليس بمحدود، فهذا ليس تشبيها. ومن هنا يصح ما قيل: «وفي كل شيء له آية».

لماذا تكون المخلوقات آيات للحق؟ لأنها مظهر كماله، فالمخلوقات من ناحية الصفات السلبية هي ملاك التنزيه، ومن ناحية الصفات الثبوتية هي آيات له، ووجودنا محدود، وهو منه تعالى وفيضه.

السبزواري يخاطب المتكلم: كيف تعتبر العالم آية للحق تعالى؟ أنت في الحقيقة تقبل بقولنا عندما تعتبر العالم آية لله:

وإنّ كلاًّ آيةُ الجليلِ　　وخَصمنا قد قالَ بالتَّعطيلِ

أي: ان الموجودات كلها آيات لله تعالى، وقول الخصم يلزم منه التعطيل، فلا مناص من القول بالاشتراك المعنوي للوجود[1].

وهذه المسألة كانت مطروحة في التراث الشيعي منذ النصف الأول من القرن الهجري الأول، كما وردت الاشارة لها في بعض المواضع في نهج البلاغة، ومنذ ذلك الحين وجد قولان في المسألة:

قول لأصحاب الحديث الذين يحفظون النصوص، ولا يتأملون في معانيها، وإنما يكتفون بالحفظ فقط دون وعي المعنى، ولذلك قال أحمد بن حنبل ومالك بن أنس: ليس من حقنا التفكير والبحث المعمق في صفات الله تعالى. وفي مقابل ذلك كان فريق آخر يعتقد بضرورة البحث والتدقيق والتعمق، وهم المعتزلة والشيعة الذين وقفوا في مواجهة أصحاب الحديث.

في أوائل القرن الرابع الهجري رجع أبو الحسن الأشعري عن مذهب الاعتزال، وهو من العلماء والمفكرين النوابغ الكبار، وقد وضع اسسا برهانية

---

(١) هل يوجد فرق كيفي بين صفات الله وصفات الإنسان؟ وهل هناك سنخية بين صفات الإنسان؟

ج: العلم لدينا كيفية حادثة، وهو انفعالي، أي المعلوم متقدم على العلم، وبالتأكيد هذه الجهات ليست فيه تعالى كما في المخلوق، فإن علمنا متغير وعلمه ليس كذلك، ولكن ليس من مقومات العلم لزوم هذه الصفات له، فخصائص علمنا هكذا، وليس علمه تعالى كذلك.

وما يقال في التشبيه من وجود سلب ونفي هو نفي لهذه الخصوصيات عنه تعالى، فليس كمثله شيء، إذ إن الشبيه هو المساوي، وخلاصة القول: هو أنه لابد من التدقيق في معرفة أي خصوصية من الخصوصيات تعود للعدم، وأي منها يعود للوجود.

لدعاوى أصحاب الحديث، وحقق ضجة ضد المعتزلة في دنيا المسلمين، ومن هنا انقسم المحدثون إلى فرقتين: الأشاعرة، والظاهرية الذين رفضوا ما جاء به الأشعري، وهم أتباع أحمد بن حنبل الذين يرفضون الاتجاه العقلي والكلامي، ويقولون: بأنه لا يصح لنا الخوض في قضايا الألوهية، وأنكروا مسألة المعرفة من الأساس، بينما يقول خصومهم بإمكان المعرفة، بل بلزومها، إذ ترتبط قيمة الإيمان بمقدار المعرفة[1].

٦ـ **البرهان السادس:** يذكر السبزواري مؤيدا آخر على الاشتراك المعنوي للوجود وهو: ان من الخطأ وضع المشترك المعنوي قافية لقصيدة في الشعر، بينما من البلاغة استعمال المشترك اللفظي قافية، ومن المعلوم ان استعمال لفظ الوجود في قافية القصيدة يكون تكرارا صرفا، لأن الوجود مشترك معنوي وليس لفظيا.

---

(١) س: ورد في الحديث الشريف: تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله.

ج: نعم، هذه هي المرحلة التي لا يمكن بلوغها، وقد أشار لها العرفاء، يقول الشاعر حافظ: العنقاء لا يصطادها أحد، وهو يشير إلى هذا المعنى، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا احصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

المغايرة والاتحاد بين الوجود والماهية

زيادة الوجود على الماهية

إنَّ الوجودَ عارضُ المَهيَّةِ   تصوّراً واتّحدا هُويَّةً

كل شيء ندركه نشخص فيه جانبين وحيثيتين:

أحدهما: الماهية، **والآخر:** الوجود، فمثلا نعلم بوجود الإنسان والخط والزاوية والعدد في الخارج، وهنالك أمر مشترك في كل هذه الأشياء نسميه الوجود، فكل هذه الأشياء تشترك في كونها امورا واقعية وعينية وخارجية، وفي مقابلها عدة امور اخرى ليست واقعية كالحظ والصدفة والتناقض، ولكن بالرغم من اشتراك الانسان والخط والزاوية في كونها امورا واقعية موجودة، إلا أنها تختص في جوانب تمتاز فيها كل واحدة منها عن الاخرى، فالأول: وهو العدد موجود، إلا أنه ليس خطا ولا زاوية ولا إنسانا، والآخر: الزاوية وهي موجودة، إلا أنها ليست خطا ولا إنسانا، والثالث: الخط وهو موجود، لكنه ليس زاوية ولا إنسانا، والرابع: الإنسان وهو موجود كذلك، لكنه ليس زاوية ولا خطا.

من هنا يتضح أنه كما نقول الشيء الفلاني موجود، فإن الوجود هو حقيقة بنفسه في مقابل العدم، وتصورنا عن الوجود غير تصورنا عن العدم، وبغض النظر عن تصورنا فالوجود والعدم غير متساويين في الخارج، لأن الوجود هو عين الخارج وكون الشيء خارجيا، كما ان هنالك فرقا بين العدم والزاوية والخط والإنسان

حسب تصورنا، وحسب الواقع والخارج. على هذا الأساس نفهم أمرين[١]:

١ـ الأمر الأول:

إن الامور التي ندركها في عرض واحد تتركب حقيقتها من الماهية والوجود، وما اشتهر عن الحكماء من أن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود، يدل على ذلك.

٢ـ الأمر الآخر:

إن تصورنا عن الوجود غير تصورنا عن الماهية، وتطرح هذه المسألة تحت عنوان: زيادة الوجود على الماهية، وهذه المسألة يكفي تصورها لكي لا تحتاج إلى برهان ودليل، وهي من المسائل التي يلازم تصورها التصديق بها.

وهي من المسائل الواضحة حتى عند الأشاعرة المعروفين بإنكارهم لزيادة الوجود على الماهية[٢]، وقد ذكرت عدة براهين عليها وهي:

١ـ صحة سلب الوجود عن الماهية:

قالوا في مسألة الوجود بصحة السلب في باب الألفاظ بل في المعاني، ويعتبرون ذلك برهانا على زيادة الوجود على الماهية، كما في البيان التالي:

الوجود غير الماهية لأن الماهية لا يمكن سلبها عن نفسها، وكذا لا يمكن سلب أجزاء الماهية عن الماهية، فمثلا المثلث (نفترض أن شيئا ما على شكل

---

(١) يمكن القول: ان هذين المبحثين يعكسان حقيقة واحدة، فهما تعبيران عن أمر واحد. والذين قالوا: بتركب كل ممكن من الماهية والوجود يقصدون: أنه في ظرف الذهن كل شيء ينحل إلى أمرين، حيث يقوم الذهن بتحليل الشيء الواحد إلى تصورين متغايرين (وهذه هي مسألة زيادة الوجود على الماهية).

(٢) نسب صاحب (شرح المواقف) القول بعدم زيادة الوجود على الماهية لأبي الحسن الأشعري.

مثلث) فلا يمكن أن نقول: إنه ليس مثلثا، ولا يمكن القول: بأن المثلث ليس شكلا، أي أن افتراض المثلث مساوٍ مع إثبات ذاته لنفسه، وإثبات أجزاء ذاته لنفسه، ولا يمكن سلب المثلث عن ذاته، ولا سلب أجزاء ذاته عنه، إذ لا يمكن سلب الجنس والفصل عن ماهية ما، بينما نتمكن من سلب الوجود عن الماهية، ولذلك يمكن إثارة هذا السؤال: هل المثلث موجود أم لا؟ يمكن أن يكون موجودا أو غير موجود، يعني ليس بمجرد افتراض المثلث يكون الوجود لازما له، بينما لو كان الوجود جنسا لماهية المثلث فبمجرد افتراض المثلث يكون الوجود ضروري الثبوت له وغير قابل للانفكاك.

٢ـ ولافتقارِ حَمْلِه إلى الوسَط:

في الذاتيات يكفي أن نحلل الذات إلى أجزائها لكي نحمل الذاتي على الذات، إذاً لا يحتاج حملها على الذات إلى برهان، وبذلك اشتهر بينهم القول بأنه: لا يكتسب الحد بالبرهان، أي لا نحتاج في تحصيل الحد للبرهان، فيكفي أن نحصل على أجزاء الذات بتحليلها وتقسيمها إلى أجزائها، فلا يمكن إقامة البرهان على أن المثلث شكل أم لا، ومن مقولة الجوهر أو مقولة الكيف أم لا، بينما لابد من إقامة البرهان على وجوده، وهكذا لابد من إقامة الدليل على أن الدائرة ـ مثلا ـ موجودة في الخارج أم لا.

إذن فكل شيء يحتاج في حمله على موضوعه إلى برهانٍ لا يمكن أن يكون عين ذلك الشيء أو جزءا منه، وهذا معنى القول: لافتقار حمله إلى الوسط.

٣ـ ولانفِكاكِ منهُ بالتَّعقُّلِ:

الذاتيات لا تنفك عن الذات لا في الخارج ولا في الذهن، فلا يمكن أن يكون هناك إنسان مستقل عن الحيوانية في الخارج، كما لا يمكن أن يكون منفصلا عن جسميته أو ناطقيته، وفي الذهن أيضا كذلك، ففي الذهن يكون تصور الإنسان هو نفس تصور الجسم والحيوان والناطق، ولكن بصورة إجمالية، أي ان هذا التصور تصور مركب، من حيث إن هذه الأجزاء موجودة في الذهن بصورة

مركبة ولا تنفك عن بعضها في ماهية الإنسان، ولكن الوجود غير قابل للانفكاك في الخارج عن الماهية، وإن كان قابلا للانفكاك عن الماهية في العقل، فعندما نتعقل ماهية ما لا يلازمها تعقل وجودها في الذهن، أي أن العلاقة بين وجود الإنسان وماهيته في العقل كعلاقة البياض والسواد بالإنسان، فتصور الإنسان لا يستلزم تصور السواد أو البياض، كذلك تصور الإنسان لا يستلزم تصور وجود الإنسان (الوجود)[1].

٤ـ ولاتّحادِ الكُلّ والتّسلسُلِ:

انه يلزم كون كل الماهيات ماهية واحدة، ولا يكون هناك اختلاف في الماهية بين الأشياء، وكذلك يلزم التسلسل.

لزوم كون الماهيات ماهية واحدة، مبني على افتراض أن الوجود عين الماهية، وإذا اعتبرنا وجود الإنسان عين ماهيته، إذن هو عين ماهية الفرس، وعين ماهية المثلث، إذن فالوجود مساوٍ للإنسان، والوجود مساوٍ للمثلث، فيكون الإنسان مساويا للمثلث، أي ان تصورنا عن الإنسان وتصورنا عن الوجود عين تصورنا عن المثلث، فيلزم أن يكون تصورنا عن الإنسان عين تصورنا عن المثلث، وهو بديهي البطلان.

هذا هو الشق الأول من البرهان الذي يقوم على أساس افتراض: ان مفهوم الوجود عين الماهية، وهو كلام لا يمكن أن يتفوه به عالم، وأما الذي يقول: بأن الوجود جزء الماهية، فلا يستلزم قوله كون الماهية ماهية واحدة، لأن معنى كلامه: هو أن الوجود جنس الأجناس، ولكن الماهيات باعتبار فصولها تختلف عن بعضها، فإذا كانت ماهية الجوهر هي جنس الأجناس بالنسبة إلى

---

(١) س: يبدو أن هذا البرهان هو نفسه البرهان الأول، وهو برهان صحة السلب؟

ج: كلا، ان برهان صحة السلب نسلك فيه سبيل التصديقات، فيما نسلك في هذا البرهان طريق التصورات، فهنا نثبت أن تصور الوجود مستقل عن تصور الماهية، بينما أثبتنا في البرهان الأول: التصديق بصحة سلب الوجود عن الماهية في الذهن.

كل نوع من أنواع الجوهر، فلا يلزم اتحاد عينية هذه الماهيات، أي أن الكل يشترك في الجنس الأعلى ويختلف بالفصول التي تكون مرتبة واحدة بعد الاخرى، وتشكل تلك الأنواع، فلا يرد الشق الأول من الإشكال.

الإشكال الآخر: هو لزوم التسلسل، بناء على القول باتحاد الوجود مع الماهية، وهذا الإشكال نفسه يرد على هيغل، لأن هذا البرهان يتفق مع ما ورد في فلسفة هيغل، بمعنى إذا أراد أحد أن يجد بين هذه البراهين برهانا يتناسب مع ما جاء في فلسفة هيغل فهذا البرهان أنسب من بقية البراهين المذكورة.

نظرية هيغل:

يقول هيغل: ما الدليل على أن الوجود أعلى مقولة؟

يذكر هيغل: من المعاني التي تصدق على الشيء هو الجنس، والجنس من الناحية المنطقية مقدم على الفصل[١]، ثم يذكر هذا المثال:

لو قلنا: هذه منضدة[٢] لونها قهوائي، وبراقة، وصلبة، ثم يقول: إن بإمكاننا سلب لونها منها، ولكنها تبقى على حقيقتها، أي منضدة، كما يمكن أن نسلب صلابتها منها، وتبقى على حقيقتها، ولكن إذا سلبنا الوجود عن هذه المنضدة لا تبقى هي عينها، وبهذا البيان يريد هيغل أن يثبت أن الوجود بمنزلة الجنس، والباقي بمنزلة الفصل

الإشكالات على نظرية هيغل:

يرد على قول هيغل نقضا: ان هذا الأمر لا يختص بالوجود، ولكن هذا النقض قد لا يضر بأصل مدعاه.

---

(١) فلسفة هيغل، تأليف: سيتس، ترجمة: د. حميد عنايت، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) ينبغي الانتباه إلى أن هيغل عندما يقول: هذه منضدة، لا يدور البحث حول المنضدة، وإنما يضيف للمنضدة أمرا آخر وهو قوله: (هذه)، وبقوله: هذه يعني قهرا: ان المنضدة موجودة، وإن كانت ثمة مغالطة في كلام هيغل فهي تنشأ من هنا.

والإشكال هو: ان هذه المنضدة على حد تعبير الأرسطيين لها مادة، وصورة، وصفات، ولنفرض أن مادتها من الخشب أو المعدن، والصورة: هي الشيء الذي على أساسه نعطي اسم المنضدة للمنضدة، أي أنها صنعت بشكل خاص حتى يكون لها هذا الأثر الخاص، وكون المنضدة ذات لون قهوائي، وكونها براقة وصلبة، كل هذه الامور عوارض غير مقومة لها، ومقوم المنضدة هو خصوص الصورة أو المادة والصورة، أي أن مفهوم الوجود لم يلاحظ في ذلك، فإذا سلبنا منها صورة المنضدة وفرضنا لها صورة الكرسي فلن تبقى تلك المنضدة على حقيقتها وإنما ستصبح كرسيا بعد انعدام ماهية المنضدة.

إذن إذا قال أحد: إن شيئية الشيء بصورته فقط وليس بمادته فهذا قول صحيح، فمهما تغيرت المادة تبقى هذه المنضدة منضدة، فلتكن المنضدة من المعادن أو الخشب أو المطاط، فلن يؤثر ذلك في حقيقة كونها منضدة، لأن المهم هو صورتها، والبحث هنا ليس في دخول المادة والصورة في ماهية الشيء بنسبة واحدة، أو أن الأساس هو الصورة، على أية حال فإن ذلك لن يؤثر على مقصودنا. فإذا قلنا في الماهيات: (هذا غير موجود) ينعدم الشيء، ولو قلنا (هذه موجودة ولكنها ليست منضدة) فلن تكون منضدة، أي إذا سلبنا هذه الصورة ومنحناها صورة أخرى، فإن (هذه) ستبقى ولكنها ليست منضدة، ولكن حسب قول هيغل إذا سلبنا الوجود من الشيء فلن يبقى أي شيء.

وبعبارة فنية يمكن تقريب إجابة حكمائنا على مراد هيغل: الجنس شيء يمكن أن يشكل مع الأجزاء الاخرى ماهية ما، والجنس والفصل جزءان للنوع، ولكن الجنس ليس جزءا من الفصل، وكذا الفصل ليس جزءا من الجنس، فالجنس جنس للنوع لا جنس للفصل، والفصل أيضا فصل للنوع لا فصل للجنس، وإذا كان هناك شيء غير الوجود (ذو معنى عام) في الأجناس والفصول فلا إشكال في ذلك، ولكن إذا اعتبرنا الوجود هو الجنس، وقلنا إن الوجود بالاضافة إلى الفصل الذي هو شكل المنضدة، والفصل كذلك لونها، والفصل صلابتها، تكون ماهية المنضدة، وتم ضم هذه الفصول للوجود كي

تتشكل منها الماهية، هنا يطرح السؤال التالي: هل هذه الفصول موجودة لكي تضم إلى الوجود أم أنها غير موجودة؟

لأنه في الواقع ونفس الأمر اما أن تكون هذه الفصول موجودة أو معدومة، فإذا قلنا إن الفصول ليست موجودة وانضمت للوجود فمعنى ذلك أنها معدومة ولكن الوجود موجود، ولا يمكن الحصول على جنس وفصل من ضم الموجود إلى المعدوم، بطبيعة الحال ان تلك الفصول لا يمكن أن تكون معدومة، وهو أيضا لا يريد أن يقول انها معدومة، أي نفس الكلام الذي ذكرناه سابقا، وهو كون الوجود أعم المقولات، أي أنه المظلة التي تظلل الكل، فنحن نتصور شيئا في مقام الذهن خارجا عن الماهيات، ولكنه في الواقع مع كل الأشياء.

عندما نقول: (هذه المنضدة)، يعني هذه المنضدة موجودة، وعندما نقول (انها بنية)، أي أن اللون البني موجود، وإذا قلنا: (لامعة)، يعني اللمعان موجود، وهذا ليس شيئا يمكن اعتباره بجانب الأشياء الاخرى، وتركيبه مع أشياء اخرى، ومن هنا يمكن الوصول للقول: بأصالة الوجود، فالوجود شيء مقابل كل هذه الأشياء، فإما أن تكون كل هذه حقائق والوجود مفهوما انتزاعيا عاما انتزعه الذهن، وإما أن يكون هو الحقيقة الوحيدة وكل هذه الأشياء من صنع الذهن، والحقيقة لا يمكن أن يكون نصفها وجودا والنصف الآخر ماهية، فإذا اعتبرنا الوجود هو الجنس واعتبرنا له فصلا، فذلك الفصل لابد أن يكون موجودا لكي يكون فصلا، فإن كان معدوما فلا يمكن أن يكون فصلا، وبما أن هذا الفصل موجود، وكلما كان هناك وجود لابد أن يكون جنسا، ولابد من فصل لهذا الجنس، فيصبح هذا الفصل فصلا لفصل، ومرة اخرى ننقل الكلام لفصل الفصل، كما فعلنا في البداية، فينتج عن ذلك أعدادا غير متناهية من الفصول والأجناس.

بناء على ذلك لا يمكن اعتبار الوجود جنسا في مقابل الفصول، وفي الواقع فقد تغافلنا بهذا الكلام عما ذكرناه سابقا من أن الوجود أعم من كل الأشياء، والشيء الذي هو أعم من كل الأشياء، ويسع بظله كل الأشياء بصورة متساوية،

سواء كانت جنسا أو فصلا أو نوعا (اعتباريا كان أو حقيقيا) لا يمكن أن يكون جنسا والأشياء الاخرى فصولا له، أو يكون فصلا والأشياء الاخرى جنسا له.

عندما يفترض هيغل أن الوجود هو أعلى المفاهيم والمقولات، فلو تأمل في معنى كونه (الأعلى) لما اعتبره جنس الأجناس، لأن معنى كون الوجود أعلى المقولات هو أنه يسع بظله كل الأشياء، ولا يمكن جعله في مقابل الأشياء الاخرى واعتباره جزءا من شيء، فإما أن يكون هو وكل الأشياء الاخرى تعينات يعتبرها الذهن في الأشياء، وإما أن تكون هي تعينات ويكون الوجود مفهوما انتزاعيا اعتبره الذهن، ولكن على أية حال لا يمكن أن نتصور أن الوجود شيء في جانب الأشياء الاخرى.

إذن تعود نظرية البعض من المتكلمين الذين اعتبروا الوجود جزءا (وإن لم يوضحوها بالشكل الذي ذكرناه) إلى نوع من القول بالأصالتين، أي أصالة الوجود وأصالة الماهية، وسنبحث ذلك في مباحث أصالة الوجود القادمة، وهذا هو معنى شطر البيت القائل: ولاتّحادِ الكلِّ والتَّسَلسلِ.

مصطلح الكلي والجزئي لدى العرفاء

ذكر السبزواري بيتا من الشعر في نهاية هذا الفصل يمثل استدلالا خارجا ونوعا من الاستنتاج، وفي الواقع هو أمر زائد[1]، حيث يقول:

والفردُ كالمطلقِ منه والحِصص   زيدَ عليها مُطلقاً عمّاً وخَصّ

فهو يعني أن فرد الوجود أيضا مفهوم مطلق للوجود وحصص الوجود، وكل هذه زائدة على الماهية، الفرد أيضا أعم من الفرد العام والفرد الخاص، ويقصد بالفرد حقيقة الوجود، والمقصود من أن حقيقة الوجود زائدة على الماهية ـ بالرغم من قولنا باتحاد الوجود والماهية في الخارج ـ هو أن حيثية

---

(١) مما تمتاز به كتابات ملا هادي السبزواري أنه يذكر بعض المباحث الزائدة استطرادا في بعض المناسبات، وبالأخص إن كان يشم من مبحث ما رائحة العرفان، وهذا من العيوب في الكتب المدرسية.

الوجود في الواقع ونفس الأمر غير حيثية الماهية، فأحدهما عين الحقيقة، والآخر اعتباري، ثم ظهر في باب حقيقة الوجود اصطلاح يبدو أن منشأه هم العرفاء، وقد سبب هذا الاصطلاح توجيه وتأويل بعض كلمات الفلاسفة القدماء كإفلاطون، والتي لم تكن معقولة ولا منطقية.

العام والخاص في مصطلح الفلاسفة والمناطقة هو نفس المعنى المعروف لدينا، أي أن العام والخاص صفتان للمعنى والمفهوم في الذهن، فمثلا الإنسان مفهوم عام وزيد خاص، فالإنسان عام لأنه يصدق على كثيرين، وزيد خاص لأنه لا يصدق على كثيرين، الحيوان أيضا نقول عنه أعم من الإنسان.

أما العرفاء فقد جاءوا باصطلاح آخر لم يستعملوا فيه العام والخاص في باب المفاهيم بل في باب الحقيقة، فهم يقولون: ان الوجود (حقيقة الوجود) ذو سعة وضيق في عالم التحقق، إحدى مراتبه مرتبة سعة الوجود، والمرتبة الاخرى مرتبة ضيق ومحدودية الوجود، فمثلا يعتبرون الطبيعة بصورة كلية ومراتبها وجودا ولكنه ضيق، وما وراء الطبيعة وجود سعي، وكلما علا الوجود ازدادت سعته، أي أن عوالم الوجود يحيط بعضها البعض الآخر. وما يحيط بكل مرتبة يكون محيطا للمراتب الاخرى الأدنى، وهذا لا علاقة له بعالم الذهن والمفهوم أبدا.

هذا هو مصطلح العرفاء في الكلي والجزئي، فإذا قالوا: الوجود الكلي فيقصدون الوجود المحيط، أي أن عينيته محيطة، ولا علاقة لذلك بالذهن والمفهوم، وإذا قالوا: الوجود الجزئي يعني الوجود المحاط، فمثلا أحيانا وجود الولي الكامل يقولون عنه: وجود كلي، ووجود تلميذ مبتدئ يقولون عنه وجود جزئي، وذلك لأن وجوده هو وجود محيط بوجود التلميذ.

وبهذا المعنى فسروا الكلي عند أفلاطون، يقول أفلاطون: الكليات في العالم هي المثل الموجودة، والكلي في المنطق هو المعنى الذي يصدق على كثيرين، وهذه من صفات الذهن.

وبحسب تعبير استاذنا الميرزا علي آقا كاشاني، عندما كان يلاحظ كلاما غير مقبول لأحد طلاب العلم يحاول توجيهه ويقول: صونا لكلام الطالب عن

اللغوية، والعرفاء أيضا ـ وصونا للكلام عن اللغوية ـ قالوا: إن مقصود أفلاطون من الوجود الكلي هو الكلي ليس بالمعنى المنطقي، وهو يتعلق بعالم المفهوم والذهن، بل هو يقصد عندما يقول ذلك الوجود السعي. وهذا أيضا توجيه لكلام أفلاطون.

إذن في باب الوجود إذا استعملوا تعبيرات من قبيل العام والخاص والكلي والجزئي، فهي اصطلاحات اخذت ابتداء من العرفان، يقول السبزواري: الوجود سواء كان حقيقة أو مفهوما، وحقيقة الوجود سواء كانت الفرد السعي (مثل الكلي الإفلاطوني وأرباب الأنواع، الكلي بالنحو الذي وجهوا به قول إفلاطون) أو الفرد الخاص ومحدود الوجود[1]، ومفهوم الوجود أيضا سواء كان مفهوم الوجود المطلق أو حصص الوجود (أي عندما نضيف مفهوم الوجود ونقول: وجود الإنسان، وجود النار، وجود الهواء) كل هذه مغايرة للماهية.

والفرد كالمطلق منه، يعني مفهوم مطلق الوجود.

والحصص، أي مفهوم الوجود المضاف للشيء.

زيد عليها مطلقا، هذا (المطلق) يعود لذلك (الفرد)، أي فرد الوجود زائدا على الماهية، سواءكان فردا عاما (العام باصطلاح العرفاء) أو فردا خاصا.

على أية حال هذا البيت جاء به السبزواري استطرادا[2].

---

(١) س: يعني أنه محدود بالماهية؟

ج: كلا، هو محدود بالزمان والمكان، كل هذه حدود، ولا يختص بالماهية. الماهية نفسها يمكن أن يكون لها الوجود السعي أو الوجود المضيق، لأن سعة الوجود تابعة للوجود وليس للماهية.

(٢)س: لماذا قالوا هذا (الفرد) بمعنى الوجود؟

ج: الفرد بمعنى الفرد يعني المصداق، ولكن وبما أننا نقول مصداقا حين تتحقق الماهية، وبما أن ملاك تحقق وملاك فردية الماهية في نظرهم بواسطة الوجود، لذا فهم يستعملون الفرد بدل الوجود، لأن ملاك الفردية هو الوجود وليس الماهية.

س: هل هذه الفردية هي التشخص؟

ج: نعم، هي التشخص.

(١)
أصالة الوجود

إنَّ الوجودَ عندنـــا أصيلُ   دلـيـلُ مَــنْ خـالفـنا عـلـيـلُ
لأنّــه مَنبــعُ كلِّ شَــرفٍ   والفرْقُ بَيْن نَحوَي الكون يفي

من المباحث المتعلقة بالوجود هذه المباحث المعروفة باسم مسائل الوجود، وهي مجموعة مسائل، وأهم هذه المسائل وأكثرها تأثيرا في مصير الفلسفة وما يرتبط بها من المباحث الاخرى هي المسائلة المعروفة باسم أصالة الوجود.

موجز تاريخ مسألة أصالة الوجود

تعتبر مسألة أصالة الوجود من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فهي لم تطرح في فلسفة أرسطو وفي فلسفة الفارابي[١] وفلسفة ابن سينا، إذ لم

---

(١) س: ألم تذكر هذه المسألة في فلسفة الفارابي؟ حتى إن الفارابي له قول في (الفصوص) يعود إلى هذا الموضوع. وهو أن الوجود ليس محمولا حقيقيا؟

ج: كلا، أنْ يكون الوجود محمولا حقيقيا أو لا يكون، هي مسألة غير أصالة الوجود، ولم يذكر الفارابي هذه المسألة بهذا العنوان ولا بعنوان آخر، ولكن يمكن أن نعثر على إشارات متفرقة في كلمات ابن سينا تنطبق على أصالة الوجود أحيانا. والسر في ذلك أن هذه المسألة لم تكن مطروحة لديه بصورة مستقلة حتى يختار أحد القولين، وكما أن هذه المسألة لم تطرح في الفلسفة الغربية كذلك لم تطرح لديه أيضا. ☜

تذكر مسألة باسم أصالة الوجود وأصالة الماهية في كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطو)، وكذلك لم تطرح في فلسفة إفلاطون.

وقد ذكرنا تاريخ هذه المسألة عند المسلمين في مقدمة المجلد الثالث من كتاب: اصول الفلسفة.

وعندما نلقي نظرة على التراث الفلسفي الإسلامي نلاحظ أن هذه المسألة طرحت للمرة الاولى في عصر محمد باقر الميرداماد وصدر المتألهين على شكل سؤال مفاده: هل الأصيل الماهية أم الوجود؟

والميرداماد مع أنه كان مشائيا لكنه تبنى القول بأصالة الماهية، ثم اقتفى أثره تلميذه ملا صدرا في أول الأمر، ولكنه خالفه بشدة بعد ذلك، وتبنى القول بأصالة الوجود، ويمكن القول: إن الأفكار الخاصة بملا صدرا في الفلسفة كان محورها مسألة أصالة الوجود، أي أن كل تلك الأفكار انبثقت من ذلك الأصل.

وعندما نفتش عن جذور هذه المسألة نجد أن لها منبعين أساسيين:

١- **المنبع الأول:** بحوث ودراسات المتكلمين الفلسفية، لأن لدى المتكلمين نوعين من البحوث، فبعض بحوثهم تدور بصورة بحتة حول المسائل المذهبية، والبعض الآخر حول المسائل الفلسفية، وإبداء رأيهم الخاص فيها، والمخالف للفلاسفة[1]، حيث كان المتكلمون يشككون في الكثير من مسائل الفلسفة، وكانوا يضعون آراء الفلاسفة موردا للسؤال، ولهذا فقد طرحوا عدة مسائل، على الرغم من عدم قبولها عند الفلاسفة، ولكنها فتحت الباب لمسائل جديدة.

☜ وعندما نجد في فلسفة ابن سينا بعض الأقوال التي تنطبق على أصالة الماهية، ونجد اخرى تنطبق على أصالة الوجود، فلا يعني ذلك أنه كان يتبنى رأيين مختلفين في هذه المسألة، لأن المسألة نفسها لم تكن مطروحة لديه، ولهذا نرى بعض أقواله تنطبق على هذا المبنى بينما ينطبق بعض آخر على ذلك.

(١) ذكرنا فيما سبق أن مسألة زيادة الوجود على الماهية من هذه المسائل التي كانت إشكالات المتكلمين هي السبب في دخولها للفكر الفلسفي، وهذه المسألة لم تطرح في فلسفة الفارابي وطرحت للمرة الاولى في فلسفة ابن سينا.

٢- المنبع الآخر: قول العرفاء منذ عصر محيي الدين بن عربي حتى عصرنا، فمسألة الوحدة وإن كانت مطروحة في العرفان في عصر ابن عربي (وهي كذلك) لكنها لم تكن مذكورة بصورة (وحدة الوجود) التي طرحت بها فيما بعد.

وبحثت مسائل الوجود بحثا فلسفيا لأول مرة من قبل ابن عربي وتلامذته، بينما لا نجد بحثا حول الوجود وبعنوان الوجود قبلهم، وحتى في العرفان الفارسي ذكرت تلك المسائل بعد ابن عربي، كما نلاحظ ذلك في أقوال جلال الدين الرومي، حيث تدور أفكاره في المثنوي حول نظرية وحدة الوجود لابن عربي.

وبناء على ما سبق يتضح أن هذه المسألة لم تكن مطروحة قبل ميرداماد وملا صدرا بصورة السؤال التالي: هل الأصيل هو الماهية أم الوجود؟

موقف شيخ الاشراق السهروردي من مسألة أصالة الوجود

ينسب لشيخ الاشراق القول بأصالة الماهية، وهذا الكلام صحيح من جهة وغير صحيح من جهة اخرى. وليس صحيحا أن يتصور أحدٌ أن هذه المسألة كانت مطروحة في فلسفة شيخ الاشراق بصورة مسألتين ولابد من اختيار إحداهما، إذ لا نجد في أي كتاب من كتب السهروردي أن الوجود هو الأصيل أو الماهية هي الأصيلة، ولكنه طرح مسألة ما بشكل آخر، استنتج منها هذا القول.

لقد ذكرنا فيما سبق مسألة زيادة الوجود على الماهية، وكنا نهدف من ذلك إلى أن يتضح البحث حول مسألة أصالة الوجود، وذكرنا أن زيادة الوجود على الماهية تعني مغايرة الوجود مع الماهية في الذهن، أي أن الوجود ليس جزء الماهية ولا عينها، حيث لا يمكننا أن نعتبر الوجود جنسا أو فصلا لماهية ما (وقلنا إن هذه هي النقطة المقابلة لكلام هيغل الذي يعتبر الوجود جنس الأجناس). وذكر شيخ الاشراق (السهروردي) بحثا آخر تحت عنوان: (في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج) أي أن الوجود والماهية في الخارج ليسا شيئين اثنين، حيث افترض في البداية للماهية عينية ولم يقل بعينية زائدة على عينية الماهية للوجود، ولم ير أن هذه المسألة يمكن أن تطرح بشكل آخر، يعني أنه لم يكن مطروحا

لديه: أنه في مسألة الوجود والماهية نقول بعينية لواحدة منهما وذهنية واعتبارية للاخرى، ويظهر أن عينية الماهية كانت مسلمة لديه، وبما أن عينية الماهية أمر مسلم لديه، إذن فلا يمكن أن تكون للوجود عينية[1].

ولذلك لم يطرح السهروردي هذه المسألة في كتابه (حكمة الاشراق) تحت عنوان أصالة الماهية بل طرحها بعنوان: حكومة في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج.

الالتباس في تاريخ أصالة الوجود

كان هذا تاريخا لمسألة أصالة الوجود ونشوء البحث فيها، ولم يبحث السبزواري تاريخ هذه المسألة لأنه لم يكن خبيرا في تأريخ المسائل الفلسفية، وسبب ذلك ندرة المصادر لديه، ويقال إن كل الكتب التي كانت تحت يده لم تكن تتجاوز عددا محدودا من الكتب العادية، ولهذا فإنه إذا أراد البحث في تاريخ الفلسفة فأقواله ليست ذات قيمة[2]، فمثلا إذا لاحظ أحد عبارة شرح المنظومة يتصور أنه كان هناك نزاع قائم منذ القديم بين المشائين والاشراقيين بعنوان أصالة الوجود وأصالة الماهية، فالمشاؤون وعلى رأسهم أرسطو ومن بعده الفارابي ثم ابن سينا كانوا يقولون بأصالة الوجود، والاشراقيون وعلى رأسهم إفلاطون يقولون بأصالة الماهية[3]. بينما لم تكن مسألة كهذه مطروحة في تاريخ

---

(١) س: هل هذا المعنى هو المعنى المعروف لديهم عن الماهية؟

ج: نعم، منذ الفارابي حتى ابن سينا والسهروردي كانوا يفكرون بطريقة واحدة نحو الماهية.

(٢) بصورة عامة لم يهتم القدماء بتاريخ المسائل، ولكن السبزواري اهتم أكثر من غيره بذلك، بينما كان ملا صدرا يبحث مثل هذه المسائل بشكل أعمق لتوفر المصادر لديه، وقد تبين لنا عندما قارنا بعض المسائل بالبعض الآخر أن ملا صدرا درس المسائل من الناحية التاريخية بصورة أدق بكثير من غيره.

(٣)س: تذكر هذه المسألة في تاريخ الفلسفة المدون مثل كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ←

الفلسفة كي يقول هؤلاء كذا ويقول الآخرون كذلك.

ما هي أصالة الوجود؟

والآن لابد من معرفة حقيقة هذه المسألة: ما هو الفرق بين أصالة الوجود وأصالة الماهية؟ كيف تبحث هذه المسألة؟

من المعلوم أن هناك فرقا كبيرا بين أصالة الوجود هذه وأصالة الوجود في الفكر الأوروبي، فأصالة الوجود عند الأوروبيين تختص بالإنسان، فيما تعم

⇐ بالشكل الذي ذكره السبزواري؟

ج: هذا خطأ بالطبع، لأنه لو كان هذا القول صحيحا فلابد لهم من دليل، فإن كان دليلهم ما ذكره السبزواري فلا قيمة له.

ولكن هذه تفسيرات واهية نحملها على أقوالهم، وملا صدرا هو مؤسس القول بأصالة الوجود، وهذه القضية تشبه بعض القضايا الاخرى التي يحاول أن يجد لها مناصرين من القدماء، حيث يستفيد من أي إشارة يجدها عند ابن سينا أو نصير الدين الطوسي أو بهمنيار.

ومن المعلوم أنه يمكن أن نشم من بعض الأقوال أصالة الوجود، ولكن تلك مسألة غير كون مسألة أصالة الوجود مطروحة لديهم، والدليل على ذلك قولهم بخلافها في مواضع اخرى، ولم يلاحظ ملا صدرا تلك المواضع لأنه يقول: إن الناس ينكرون كل قول جديد ولا يقبلونه، ولكي يثبت ما يقوله يضطر للتفتيش عما يرتكز عليه من إشارات القدماء، وهذا يختلف عن أن نحقق لكي نثبت أن ابن سينا قال كلاما كهذا أم لا، ويمكن العثور على نصوص عديدة من كلام ابن سينا تنطبق على أصالة الماهية.

س: يبدو من الغزالي في (تهافت الفلاسفة) قوله بأصالة الماهية؟

ج: أساسا هذه المسألة لم تكن مطروحة لديهم حتى يمكن أن يختاروا القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. ولكن تنطبق كلماتهم أحيانا على أساس ما، وأحيانا على أساس آخر، فتارة نرى ابن سينا يقول شيئا ينطبق على أصالة الماهية، واخرى ينطبق على أصالة الوجود.

أصالة الوجود هذه الأشياء فضلا عن شمولها للإنسان، والنتيجة التي نستنتجها حول الإنسان من أصالة الوجود الأوروبية هي نفسها يمكن أن نستنتجها من أصالة الوجود هذه، ولكنها أكثر شمولا وغير محدودة بالإنسان.

وفي بداية البحث يقولون: إن كل ممكن، أي كل شيء غير ذات الحق[١]، يحلله العقل إلى شيئين: أحدهما الماهية والآخر الوجود (وتلك الماهية أعم من كونها معروفة لنا أو غير معروفة، ولا يرتبط ذلك بحتمية تعرفنا على هذه الماهية)، فالأشياء والأنواع العديدة الموجودة في العالم كأن نقول: الإنسان موجود، الحصان موجود، الحجر موجود، الانسان موجود، لكل هذه الأشياء ماهية، فلو سئلنا ما هو الإنسان؟ فإن الجواب على هذا السؤال غير الجواب على من يسأل عن: ما هو الحجر؟ فهذا له ذات وذلك له ذات اخرى، وهي كلها من مقولة الجوهر، فمثلا لو قارنا الكمية بالكيفية، فالكمية تمثل ذاتا معينة، ولها تعريف محدد، بينما تمثل الكيفية ذاتا اخرى ولها تعريف آخر، فضلا عن أن لكل نوع من الكيفيات ذاتا خاصة وتعريفا معينا، وكل جوهر له ذات وتعريف خاص به، وكل تلك الأشياء لها وجود أيضا، أي أن الكيفية موجودة، وهذا الشيء كيفية موجودة في العالم، والكمية هي ذات موجودة، والإنسان ذات موجودة، والشيء الآخر كذلك ذات موجودة، إذن كل شيء من هذه الأشياء له ذات ووجود، كما يمكن أن نفرض له عدما، إذ كما هو موجود الآن يمكن أن نفرض له عدما، فمثلا هذه الكيفية الآن موجودة، ولكن يمكن أن تكون في زمان آخر معدومة.

إذن في كل شيء يمكن تشخيص حيثيتين: الماهية والوجود[٢].

وليكن القول: إن هذه النظرية (لكل شيء حيثيتان: الماهية والوجود) مبنية

---

(١) يستثنى من ذلك واجب الوجود، لأن هذا الكلام لا ينطبق على ذات الحق كما سنوضح ذلك في المباحث القادمة.

(٢) س: هل اختلاف الحيثية هذا يوجد في الخارج أيضا؟

ج: ذكرنا في (اصول الفلسفة) أن بعض هذه المسائل ذهنية بحتة، وبعضها الآخر عينية بحتة، وثالثة نصف عينية ونصف ذهنية.

على تعدد نوعية الأشياء، يعني ما هو موجود في الخارج أنواع مختلفة، ويمكن أن يرفض أحد هذه النظرية، ويقول: إن كل الأشياء في الخارج هي نوع واحد، وما يقال من أن الفأرة والإنسان نوعان ليس صحيحا، فالاختلاف بينهما ليس نوعيا وإنما نظير اختلاف الصنف والفرد، أي أن الاختلاف ليس ذاتيا وإنما عرضي، وكما أن الاختلاف بين إنسانين ليس ماهويا وإنما في الأعراض والعوارض، فلعل الاختلاف بين الفأرة والإنسان والحجر والإنسان كذلك، كما تقول بذلك بعض النظريات المعاصرة (الميكانيكية).

ونقول في الجواب: إن هذا الكلام لا يؤثر على هذه النظرية، فإذا افترضنا اننا نعتبر كل الأشياء نوعا واحدا (حيث لا يمكن القول بذلك لأننا إذا اعتبرنا كل ما هو جوهر نوعا واحدا، فلا يمكننا اعتبار ما هو جوهر وما هو عرض نوعا واحدا، ونقول إن الانسان والفأرة هما ذات واحدة، أو أن الكيفية والكمية والجوهر شيء واحد)، وفي النهاية تكون كل الأشياء داخلة في نوع واحد، أي لها ماهية ووجود أيضا، فماهيتها غير وجودها.

إذن يبدأ البحث من اعتبار الذهن حيثيتين للأشياء: حيثية الماهية وحيثية الوجود، والماهيات هي التي تقسم الأشياء إلى أنواع مختلفة، والوجود هو الأمر الذي في مقابل العدم، فتكون لدينا أربعة فروض:

١ ـ **الفرض الأول:** أن تكون كلتا الحيثيتين من افتراض الذهن، ولا عينية لأي منهما.

٢ـ **الفرض الثاني:** أن تكون للحيثيتين عينية خارجية، للوجود والماهية في مقابل بعضهما.

٣ و٤ـ **الفرضان الثالث والرابع:** أن يكون لأحدهما اعتبار ذهني وللآخر عيني، أي أن إحدى هاتين الحيثيتين هي التي يدركها الذهن، وهي العينية الخارجية، والاخرى ينتزعها الذهن من هذه العينية الخارجية، أي لا توجد حيثيتان في الخارج وإنما توجد واقعية واحدة، هنا تكون لدينا واقعية اولى وواقعية ثانية، الواقعية بالدرجة الاولى هي نفسها عين الواقعية، والواقعية بالدرجة الثانية هي التي يفترضها الذهن.

وبذلك يتفرع الفرض الثالث إلى شقين:

الأول: أن نقول إن الماهية عينية، والوجود اعتباري.

والآخر: هو أن الوجود عيني، والماهية اعتبارية.

مناقشة الفرض الأول

إذا اعتبرنا حيثيتي الوجود والماهية كلتيهما ذهنيتين، كما في الفرض الأول، فلا يمكن أن يرد ذلك بالبرهان، إذ إن اعتبار الوجود والماهية أمرين ذهنيين، ونفي عينية أي منهما، هو نفس قول السوفسطائي الذي ينكر وجود العالم ويقول: إن كل ما في الكون وهم وخيال.

عندما تسأل عن ماهية الإنسان فالماهية هي من افتراض الذهن وكذلك وجوده، ولا يوجد شيء خارج الذهن، وإنما كل ما في الخارج هو عدم محض، فهذا إنكار لأول قضية في الفلسفة، والتي هي من أكثر الأشياء بداهة، وهي وجود العالم خارج الذهن، ومن ينكر ذلك يكن سوفسطائيا، ولذا لا يعتبر فلاسفتنا هذا القول من النظريات الفلسفية، حيث يفترق طريق الفلسفة عن السفسطة من البداية، فهذه فلسفة والآخر سفسطة، وبالرغم من أن المثالية والواقعية مذهبان فلسفيان، إلا أن فلاسفتنا لم يعتبروا المثالية من الفلسفة، لأن المثالية تنكر أكثر الامور التي يدركها الذهن بداهة، وأكثرها واقعية وصحة وثبوتا، وفي الواقع لا يعتقد أحد بذلك، وقد يوجد إنسان يقول هذا الكلام ولكن لا يوجد أحد يعتقد به في وجدانه وأعماق فكره، وكل إنسان قال بذلك حتى (بروتاغوراس وغورغياس) كان يتعامل في الواقع مع طفله وزوجته والخبز الذي يأكله والماء الذي يشربه كامور واقعية وخارج ذهنه، بل لا يمكن أن يحصل اعتقاد كهذا عند أحد من الناس، ولذلك لا يمكن إقامة البرهان على ذلك، لأن المسألة بديهية، والإنسان لا يمكن أن يعتقد بهذه الأفكار عند التأمل والتدقيق، حتى قال ابن سينا: إن الإنسان قد يشك أحيانا فيتصور تصورات خيالية ويحس في روحه تزلزلا، ولكنه في الواقع لا يوجد مثل هذا التزلزل، فنفس هذا الإنسان عندما يكون في الشارع ويرى سيارة تريد المرور في نفس

الشارع يهرب على الفور، باعتباره يهرب من أمر واقعي داهمه، لا على أساس أنه يهرب من خياله، إذن فالإنسان مجبور على عدم إنكار الواقع.

مناقشة الفرض الثاني

الفرض الثاني يقوم على أساس أن كلتا الحيثيتين واقعيتان، فالوجود أصيل وكذا الماهية، ولم يذكر السبزواري الفرض الأول، لأنه يعتبره كلاما سفسطائيا، ويقول عن الفرض الثاني: إنه لم يقل به أحد من الحكماء، وهي إشارة للكلام الذي قاله الشيخ أحمد الأحسائي، فمع أنه لم يكن حكيما ولكنه ذكر ذلك.

فإذا قلنا بأصالة الوجود والماهية فيلزم من ذلك المحال، ومع التأمل والتفكير البسيط لا حاجة لإقامة البرهان على ذلك، أي في الخارج لا يوجد لدينا شيئان (الإنسان) و(الوجود) حملا على بعضهما مثل العرض والمعروض، فالإنسان يكون في مرتبة متقدما على الوجود، أو متأخرا عن الوجود، والوجود شيء مستقل عنه، وهو يعني أن لكل شيء في الخارج في آن واحد أمرين: ذاتا ووجودا.

وهنا يمكن إثارة السؤال التالي وهو: هل الذات المفترضة قبل الوجود كانت في المرتبة التي قبل الوجود موجودة أم معدومة؟

إذا كانت في مرتبة قبل الوجود معدومة، إذن لا كلام، وإن كانت في مرتبة قبل الوجود موجودة، فلابد أن يكون هنالك وجود قبلها موجوداً، ثم ننقل الكلام إلى ذلك الوجود، أي لا يمكن أن يكون له في الخارج شيئيتان وعينيتان خارجيتان.

إذن في الخارج لا يمكن أن يكون لشيء واحد عينيتان، لكي تكون أحداهما ماهية والاخرى وجودا، ويكون الشيء شيئين في الواقع، لأن أي شيء في الواقع أمر واحد، وهذه الحيثيات المتكثرة يقوم بها الذهن.

في مقام المقارنة نظير الجنس والفصل للشيء الواحد، هل هما شيئان أم أن هناك شيئا واحدا يصدقان عليه؟ فمثلا عندما نقول عن الخط: إنه كمية متصلة ذات بعد واحد، فالذهن يخرج هذا الحد عن الخط ويحلله، فهل الخط في الواقع كمية أم ليس بكمية؟ هو كمية وليس كيفية ولا جوهرا، وهل هو في الواقع كم متصل أم منفصل؟ هو كم متصل، وإن كان كما متصلا، فهل هو قار

ذو بعد واحد أم ذو بعدين أم ثلاثة؟ هو قار ذو بعد واحد. ولكن هذا الخط الموجود في الخارج، هل هو منقسم إلى: كم واتصال وقارية وبعد واحد؟ أم أن الخط بتمام وجوده مصداق الكم والاتصال والقارية والبعد الواحد؟

أي ان هذا الشيء الموجود في الخارج كوحدة واحدة يجزئه الذهن بقدرته التحليلية إلى أجزاء، ولذا تسمى هذه الأجزاء أجزاء تحليلية وليست عينية، فإذا قسمنا الخط قطعة قطعة في الخارج فقد قسمناه إلى أجزاء عينية، وإذا جزأنا الماء فقد قسمناه إلى أجزاء عينية، ولكن الفلسفة عندما تقسم الأشياء ثم تحللها إلى معان متعددة فإن هذه المعاني تصدق على شيء واحد، دون أن تكون في الخارج على شكل أشياء متعددة.

وهذا الأمر يصدق على الماهية والوجود، فإن العقل يقوم بعملية تحليل الشيء الواحد إلى معنيين: أحدهما هو الوجود، والآخر الماهية، فلا يمكن أن يكون هذان المعنيان بصورة شيئين في الخارج، كما لا يمكن أن يعدم كلاهما في الخارج. إذن الوجود ليس عين الماهية في الذهن.

إن الوجود عارض الماهية تصورا (يقصد بالعارض الغير، أي الوجود غير الماهية) ولكن اتحدا هوية، أي في الخارج لا توجد كثرة.

وبما أنه لا توجد كثرة بين الوجود والماهية في الخارج، فلابد أن يكون أحدهما حقيقيا والآخر اعتباريا، أي لابد أن يكون أحدهما نفس العينية، والآخر أمرا منتزعا منها، إذن يدور الأمر بين الأمرين اما هذا أو ذاك. ومن هنا يتبين أنه لا يمكن أن تكون الماهية والوجود كلاهما واقعيين.

مناقشة الفرض الثالث (أصالة الوجود)

يبتني القول بأصالة الماهية على أساس: أن الحيثية التي ندركها ونعبر عنها بأنها الخط، وهو الكم المتصل ذو البعد الواحد، هو نفس العينية الخارجية، وهذا الوجود والموجود منتزعان منها، أي أن الوجود أمر منتزع من شيء آخر، وهو بنفسه ليس شيئا.

ولتوضيح هذه الفكرة نحاول تقريبها بمثال كالأبوة، حيث يوجد أمر عيني،

وهـو أن يـتزوج رجـل بـامرأة، وبعـد الـزواج تلتقـي نطفـة الرجـل (الحيمـن) بالبويضة في رحم المرأة، وينتج عن ذلك حصول البويضة المخصبة، التي تنمو فيحصل منها الجنين، ثم تلد المرأة الطفل بعد أشهر الحمل، ومما لا شك فيه أن وجود البويضة أمر عيني، وكذلك وجود النطفة، كما أن التقاءهما أمر عيني، وانتاج البويضة المخصبة من لقائهما، وكذا تطور هذه البويضة وحصول الجنين، وولادة المرأة للطفل، كلها امور عينية، ثم بعد كل هذا، أي بعد الولادة، ننتزع مفهوما وإضافة نسميها «الأبوة»، فيقال فلان أب لفلان، ولكن هل يمكن العثور على تلك الأبوة في الخارج، من خلال النظر الدقيق واستعمال المجهر؟ بالتأكيد إذا طلبنا من كل علماء الأحياء أن يبحثوا عن تلك الأبوة فلن يعثروا عليها، لأن الأبوة مفهوم انتزاعي، انتزعه الذهن عندما حصلت ولادة ذلك الطفل، ولا تحقق لهذا المفهوم في الخارج.

إذا دار الأمر بين هذين الاثنين وجب علينا أن نعتبر أحدهما انتزاعيا واعتباريا (الانتزاعي والاعتباري بنفس المعنى)، والآخر عينيا، فإذا قلنا بأصالة الماهية فلابد من القول بأن مفهوم الوجود مفهوم انتزعه الذهن من الأشياء.

العينية الخارجية هي للحيثية التي تكون بالنسبة للإنسان ـ مثلا ـ : (جوهرا جسمانيا، ناميا، حساسا، متحركا بالارادة، ناطقا) فالعينية الخارجية تعني هذا، إذن كلمة الوجود هي التي انتزعت من هذه، فيكون الوجود مفهوما انتزاعيا مأخوذا من تلك الماهية التي لها تحقق وعينية، وهي الأصيلة[1].

---

(١) س: ماذا يقول أنصار أصالة الماهية حول التشخصات؟

ج: هذه ملاحظة جيدة، فمسألة التشخصات هي من المسائل التي ليس لها جواب إذا أخذناها على أساس أصالة الماهية، وقد ذكر الفارابي كلاما لعل الذين يقولون بكون الفارابي يعتقد بأصالة الوجود اعتمدوا على هذا الكلام، حيث قال: إن ملاك التشخص هو الوجود، وهذا برق لمع في كلمات الفارابي عندما أعطى رأيا في باب التشخص لا ينطبق إلا مع مسألة أصالة الوجود، ولهذا قالوا بأن الفارابي يعتقد بأصالة الوجود، ولكن ابن سينا نفسه الذي أشار لأصالة الوجود لم يذكر في باب التشخص أن ملاك التشخص هو الوجود.

الفرض الرابع (أصالة الوجود)

ماذا تعني أصالة الوجود؟

إن الماهيات المتعددة التي نذكرها من قبيل: الإنسانية ـ حيث نقول هذا إنسان ـ والكيف، والجوهر، والكم، وكل ما نلاحظه من هذه الامور، هي انتزاعات ذهنية، والذي يشكل العينية الخارجية والملأ الخارجي هو الوجود، والذهن ينتزع من الوجود الماهيات(١).

وقد ذكرنا أنه توجد جذور لهذه النظرية في كلمات العرفاء، كما نلاحظ ذلك في قول الشبستري: (أنا وأنت عوارض لذات الوجود)، أي أن الوجود هو الأصيل، وأنا وأنت عوارضه، و(الأنا) هنا هي الماهية، وبما أن العرفان غير الفلسفة لذلك لا يعتمد العرفاء على البرهان في إثبات أقوالهم، كما يقول العارف: (إني ادرك هذا الأمر بالشهود، ولا يهمني سواء قبل ذلك العقل أم لا، بعدا للعقل، ليصلح العقل نفسه).

ومن ابداعات ملا صدرا أنه أقام براهين واستدلالات عقلية على قول العرفاء، وإن لم يلتزم العرفاء بطريقته في الاستدلال.

فهو يقول: إنه بالرغم من إيماننا الكبير بالعرفاء، نظرا لأنهم كلما قالوا بشيء نجده صحيحا بعد البحث والتمحيص والتدقيق، ولكننا لا نقبل بأي دعوى وإن أجمع عليها كل العرفاء، إلا بعد الاستدلال عليها بالبرهان العقلي(٢).

---

(١) س: ان تصور انتزاع الوجود من الماهيات أسهل من تصور انتزاع الماهيات من الوجود، فكيف يتسنى تصور ذلك؟

ج: بالتأكيد، فإن تصور انتزاع الماهية من الوجود أصعب من تصور انتزاع الوجود من الماهية، ولهذا السبب لم يصلوا إلى ذلك إلا أخيرا، فلو كان تصور انتزاع الماهية من الوجود أسهل لتمكنوا من معرفته في بداية الأمر.

(٢) س: كيف جعل ملا صدرا العرفان برهانيا؟

ج: لقد جعل ملا صدرا العرفان برهانيا، ولكن طريقة البيان تختلف في بعض المسائل لديه، ولعل روح البحث لا تختلف ولكن طريقة التعبير مختلفة، فالعرفاء مثلا ينكرون ☜

إذن مسألة أصالة الوجود والتي ستكون أساسا للقول بنوع من وحدة الوجود (كما سيأتي) تعني: أن الملأ الخارجي هو وجود محض، وجود فقط، والوجود هو المنبسط وهو المعبر عن العينية الخارجية، والعينية تعني الوجود والوجود يعني العينية، وللوجود مراتب، والذهن هو الذي ينتزع من كل مرتبة ماهية[1].

إذن انتهينا إلى أن نعتبر إحدى هاتين الحيثيتين اللتين نلاحظهما في الأشياء عينية والاخرى انتزاعية، عندئذ يعتبر القائلون بأصالة الماهية أن الماهية هي العينية والوجود مفهوم انتزاعي، وأما القائلون بأصالة الوجود فيعتبرون الوجود أمرا عينيا والماهيات والمقولات هي الانتزاعية، ومن المعلوم أن القائلين بأصالة الوجود لا ينكرون المقولات التي تعتبر مقسما لكل الماهيات، ونحن من باب المسامحة نعتبر الماهية أمرا حقيقيا، ولكن بالنظر الدقيق يكون معنى المقولات: أنها حقائق انتزعت من الوجودات، لا أن تكون هي بنفسها حقائق لها عينيات خاصة بها.

وفيما يلي عرض للأدلة التي ذكرها القائلون بأصالة الماهية والأدلة التي ذكرها القائلون بأصالة الوجود.

العلية، ولكن ملا صدرا يبين العلية بطريقة يقبل بها العرفاء، نظير ما ينقل عن الشيخ الأنصاري قوله: لو كان الشيخ أمين الاسترابادي (رائد الحركة الاخبارية) حيا لقبل باصولي، وهو يعني: اننا وضعنا علم اصول الفقه على اسس قوية، بحيث لو كان الاسترابادي حيا لم يرفضها.

(١) س: القائلون بأصالة الماهية لا يرون أن الماهية الذهنية لها عينية وأصالة، وإنما الأصالة للماهية الموجودة؟

ج: صحيح أنهم لا يقولون ان للماهية الذهنية عينية، لكن يقولون: إن ذهننا يدرك هذا المعنى، سواء كان لكليهما عينية، أو لم يكن لأي منهما عينية، أو أن للماهية عينية والوجود أمر انتزاعي وذهني محض، أو العكس، فالقائل بأصالة الماهية لا يقول إن العينية للماهية الذهنية، وإنما يعتقد أن الماهية التي يدركها ذهننا عن الأشياء هي عين العينية الخارجية، أما الذي يعتقد بأصالة الوجود فيقول بعكس ذلك، بمعنى انه يرى ان الماهية أمر انتزاعي، ينتزعه الذهن من وجود الأمور الممكنة.

أدلة القائلين بأصالة الماهية

الأدلة التي أقامها القائلون بأصالة الماهية هي نفسها أدلتهم على اعتبارية الوجود. وقلنا فيما سبق إن أصالة الماهية، وإن لم تكن مطروحة بهذه الصورة عند شيخ الاشراق السهروردي، ولكنه كان يقول باعتبارية الوجود، لأنه بعد أن اعتبر الماهية هي الأصيلة بدأ يبحث عن اعتبارية الوجود.

ويبتني قول السهروردي على أساس قاعدة كلية، تمكن من صياغتها ملا صدرا وغيره فيما بعد، وهي: كل ما لزم من تحققه تكرره فهو اعتباري.

ويذكر شيخ الاشراق أمرا آخر كمثال، وهو: الوحدة لا يمكن أن تكون أمرا حقيقيا، ولابد أن تكون أمرا اعتباريا، لأن الوحدة لو كانت أمرا حقيقيا فهي نفسها لابد أن تكون إما واحدا أو كثيرا، كما يصدق ذلك على الورقة التي هي أمر عيني، فإما أن تكون أمرا واحدا أو كثيرا، ولا يمكن أن تخرج عنهما، سواء كان الكثير اثنين أو ألفا أو مليونا.

والوحدة إذا كانت حقيقة وأمرا عينيا فلابد من طرح هذه القضية بشأنها، فهي إما أن تكون أمرا واحدا أو كثيرا، ولما كان كل كثير يحصل من مجموعة (الكثير يعني مجموعة من الوحدات)، إذن هذه الوحدة إن كانت واحدا فلابد أن تكون لها وحدة، وإذا كانت كثيرا فلابد أن يكون لكل واحد منها وحدة، ثم نعود مرة اخرى إلى الوحدة، لأننا فرضنا الوحدة أمرا عينيا، فإن كانت وحدة فالوحدة أمر عينى وننقل الكلام إليها أيضا، فوحدة وحدة الوحدة هي أيضا لابد أن تكون لها وحدة عينية اخرى، وهكذا.

إذن فيلزم أن يكون لكل شيء: (وحدة) و(وحدة الوحدة) و(وحدة وحدة الوحدة) وإلى ما لا نهاية من الوحدات العينية، بينما لا يكون لكل شيء إلا وحدة واحدة. وبناء على ذلك إن كانت الوحدة أمرا عينيا فيلزم تكررها وعدم تناهيها في كل شيء، إذن فهي أمر انتزاعي ينتزعه الذهن.

والوجود أيضا هكذا إذا كان أمرا حقيقيا، فيلزم أن يتكرر ويكون غير متناه، وبهذا المعنى تكون لكل وجود وجودات غير متناهية.

إذا قلنا: (هذه الورقة موجودة)، بمعنى أننا ننتزع الوجود من هذه الماهية

فهو صحيح، ولكن إذا قلنا: وجودها أيضا حقيقة، إذن هي موجودة، لأن الحقيقة تعني الوجود، وإذا كان الوجود موجودا فيلزم أن يكون له وجود، ثم ننقل الكلام إلى وجود الوجود.. وهكذا، فيكون الوجود شيئا يلزم من تحققه تكرره.

وهذا الأمر بقطع النظر عن استحالة التسلسل، هو إنكار لأمر بديهي، إذ لو فرضنا أن التسلسل ليس محالا، ولكن هل لهذا الشيء وجود واحد أم آلاف الوجودات؟ أي أن هذا الشيء هل له وجود، ولوجوده وجود، ولوجود وجوده وجود آخر.. إلى ما لا نهاية، أم أن له وجودا واحدا فقط؟

من الواضح أنه ليس له أكثر من وجود، وحتى لو فرضنا عدم استحالة التسلسل ولكن هذا الكلام بنفسه محال، إذ لا يمكن أن يكون لشيء واحد وجودات غير متناهية، هذا ما قاله السهروردي.

مناقشة قول السهروردي

ذكروا جوابا عميقا ودقيقا في مناقشة ما قاله شيخ الاشراق، ويمكن أن يستعمل هذا الجواب في مواطن اخرى، وهو: لماذا يلزم من قولنا بأن الوجود موجود أن يكون للوجود وجود آخر، فالوجود موجود بذاته وليس موجودا بشيء، كما ان الوحدة واحدة بذاتها وليس بوحدة اخرى، وسوف نستوفي رد إشكال السهروردي في الدرس القادم[1].

---

(١) س: هل أصالة الوجود هي نفسها أصالة المادة، أو نوع من أصالة المادة، بحيث يمكن أن نقول عندما نريد أن نذكر مثالا إن أصالة الوجود هي أصالة المادة؟

ج: كلا، فأصالة الوجود لها معنى أوسع من أصالة المادة، أي أن المادة على هذا الأساس تكون مرتبة من مراتب الوجود، وحتى المادة نفسها عندما توجد تصير ماهية، أي تنتزع المادة (الماهيات المادية منتزعة من مرتبة من مراتب الوجود) وتنتزع الماهيات الاخرى من المراتب الاخرى للوجود.

س: لماذا يستعملون كلمة (عارض) فيقولون: الوجود عارض على الماهية؟

ج: هذا العروض في الذهن طبعا، ففي بحث (زيادة الوجود على الماهية) قلنا إنه

☜ ليس بحثا حول العينية، كما أنه ليس بحثا عن الخارج، كي نسأل عن كيفية الوجود في الخارج، وإنما كان البحث حول: هل الوجود عين الماهية أو جزؤها في الذهن؟ أي هل تصورنا عن الوجود والماهية واحد أم مختلف؟

يقولون: إنهما تصوران مختلفان، وهما متحدان في الخارج وليس في الذهن.

س: يعتبرون للوجود عينية وخارجية، ولكن في نفس الوقت يقولون إنه ذو مراتب، ألا يعني ذلك أنهم يقولون بنوع من الخارجية والعينية للماهيات، لأن الوجود في المراتب يعني حضور الماهيات؟

ج: كلا، لأن حضور الماهيات يعني انتزاع الماهيات من كل مرتبة، لأنه في كل مرتبة من الوجود الماهيات موجودة، ولكن وجودها بتبع الوجود.

س: هل يعني هذا أن الماهيات ليست موجودة بانتزاع الذهن؟

ج: كلا، فعندما نقول باعتبار ذهننا لا نعني أن منشأ انتزاعها ليس في الخارج، فالأشياء التي منشأ انتزاعها موجود يمكن أن نقول عنها إنه لو لم يكن هنالك ذهن بشري فهي امور واقعية، بالمعنى الذي سنوضحه في هذا المثال: ان السقف فوق الأرضية، والذهن ينتزع الفوقية، ومفهوم الفوقية ليس شيئا موجودا في الخارج، إذ لا يوجد في الخارج شيء غير المادة الموجودة هنا، ولكن عندما نقيس المسافة بين السقف ومركز الأرض ونلاحظ هل السقف أقرب إلى الأرض أم أرضية المنزل؟ هنا ننتزع مفهوم الفوقية، ولكن نفس الفوقية هل هي أمر مادي محسوس؟

كلا، فإنها ليست شيئا، الفوقية ليست مادة ولا روحا، بل هي مفهوم ينتزعه الذهن، ولكن لا يعني ذلك أنه لو لم يكن هنالك ذهن لما كان السقف فوق الأرضية.

وهذا يعني أنه لو لم يوجد أي ذهن في الواقع فإن مفهوم الفوقية يمكن انتزاعه من ذلك الوضع، لأن منشأ وقابلية انتزاع هذا المفهوم موجود، ولذلك نقول: ولو لم يكن هناك بشر فإن السقف يبقى فوق أرضية المنزل.

(٢)
أصالة الوجود

إنَّ الوجُودَ عندنا أصيل　　　دَليلُ من خالَفنا عَليل

ذكرنا في البحث السابق أكثر ما يرتبط بتاريخ هذه المسألة، وقلنا إن أول من طرح بحث اعتبارية الوجود كان شيخ الاشراق السهروردي، ولكنه لم يذكر لديه بعنوان اعتبارية الوجود، ولا بعنوان أصالة الماهية، وإنما طرحه بعنوان: (عدم زيادة الوجود على الماهية)، ويقصد بذلك عدم ثبوت حقيقة للوجود زائدة على الماهية.

والمسألة التي نبحثها بعنوان أصالة الوجود وأصالة الماهية لا تعني أنه بالاضافة للماهيات هل يوجد وجود أم لا؟ وإنما المسألة هي بصورة دوران الأمر بين أمرين أيهما حقيقي وأيهما اعتباري؟

وحتى زمان السهروردي يبدو أن مسألة كون الماهية حقيقية هي أمرٌ مسلم عنده، ثم بعد ذلك طرح هذا البحث وهو: هل الوجود كذلك حقيقة غير الماهية أم لا؟ ولذا اضطر حينئذٍ إلى نفي كون الوجود حقيقة، وعلى كل حال فإن الأدلة والبراهين التي أقامها السهروردي على نفي حقيقة الوجود هي لازمة لاثبات اعتبارية الوجود وأصالة الماهية، إذ لا يوجد دليل آخر غير الأدلة التي أقامها السهروردي.

ملاك اعتبارية الأشياء في نظر السهروردي

ذكرنا أن شيخ الاشراق أقام برهانا على اعتبارية الوجود، وحسب قوله: عدم زيادة الوجود على الماهية، وذكر ما يشبه هذا البرهان في أماكن متعددة، وبرهانه هذا استخرجه من قاعدة ابتكرها هو، وهي: كل ما لزم من تحققه تكرره فهو اعتباري، يعني الامور الاعتبارية فقط هي التي يلزم من تحققها تكررها، وأما الامور الحقيقية فلا يمكن أن يستلزم من تحققها تكرارها. فمثلا إذا تحقق الإنسان فلا يلزم من تحققه إنسان آخر وهكذا إلى ما لا نهاية، أي لا يلازم تحقق هذا الإنسان تحقق بشر آخرين إلى ما لا نهاية إلى جانبه، لأن الإنسان أمر حقيقي، ولكنه قال: إن الوجود أمر اعتباري، لأنه إذا تحقق الوجود وأصبح واقعيا وأمرا خارج الذهن، فلابد أن يكون موجودا أي أن الوجود يجب أن يتحقق له وجود، وإذا كان للوجود وجود فهو يتكرر، وإن كان الوجود حقيقيا إذن يصبح وجود الوجود حقيقيا أيضا، إذن وجود الوجود كذلك موجود، يعني أنه لابد أن يكون لوجود الوجود وجود، وكذا وجود وجود الوجود لابد أن يكون له وجود.. وإلى ما لا نهاية. فأي شيء لدينا مثل (أ) إذا كان له وجود، ولأن وجوده له وجود، ووجود وجوده له وجود، إذن يجب أن نفترض له وجودات غير متناهية، وهذا أمر واضح البطلان، لأن (أ) ليس له إلا وجود واحد، ولا يمكن أن تكون له وجودات لا متناهية. وذكر نظيرا لهذا الكلام في باب الوحدة كما تقدم في البحث السابق.

مناقشة نظرية شيخ الاشراق في اعتبارية الوجود

القائلون بأصالة الوجود كملا صدرا وأمثاله قبلوا بالقاعدة التي قررها شيخ الاشراق، وقالوا انها قاعدة صحيحة، لأن كل شيء يلزم من تحققه تكرره، فلا يمكن أن يكون أمرا حقيقيا.

ولكن تطبيقه لهذه القاعدة على تلك الموارد ليس صحيحا، فمثلا يقول بالنسبة للوجود: إن أحد اسس استدلاله هو أنه إن كان الوجود حقيقيا فيلزم أن يكون موجودا، وهذا الكلام مقبول إلى هنا.

أما قوله: إذا كان الوجود موجودا فيلزم أن يكون لوجوده وجود، فهو غير مقبول، لماذا إذا كان الوجود موجودا فلابد من وجود له غيره؟ المعروف أن منشأ الاشتباه في هذه المسألة ينشأ من الاشتباه في تحديد المفهوم اللغوي، أي من الاشتباه في تحديد مفهوم المشتق.

نظرية بساطة المشتق

يدرس بحث المشتق في الفلسفة والمنطق وعلم اصول الفقه، وقد بحث المشتق في أول الأمر في المنطق ثم انتقل إلى الفلسفة وعلم الاصول، وحصل توسع في دراسته في علم الاصول.

وأول من بحث هذا الموضوع هو الشريف الجرجاني، وهو أشهر أديب وعالم منطق في القرن الثامن الهجري.

لقد نشأ البحث في هذا الموضوع في باب التعريفات في المنطق، إذ درس المناطقة جواز تعريف الشيء بأقل من كلمتين، أي هل يمكن تعريف الشيء بأمر واحد، أم لأن التعريف يعني التجزئة (والتحليل) فيلزم أن يكون التعريف على الأقل بجزأين لكي يقبل التجزئة؟

فإذا عرفنا الإنسان بأنه ناطق، فقد عرفنا شيئا بشيء واحد، ولكن يقال بما أن الناطق مشتق فيكون تعريف الإنسان بكلمتين، لأن الناطق هو الذات المتلبسة بالنطق، فالناطق غير الإنسان الذي هو اسم ذات ويحكي عن الذات فقط، ونظرا لكون كلمة الناطق مشتقة فهي بقوة الكلمتين، أي أن هذه الكلمة وإن كانت مفردا إلا أنها بقوة الكلمتين لأنها مركبة.

لفظ الإنسان لفظ مفرد وواحد، بينما المصدر (مثل الضرب) لفظ مفرد لكنه مشتق مركب، إذن عندما نقول ناطق نعني الذي ينطق، أي الذات المتلبسة بالنطق، ونلاحظ فيه أمرين، وهما: ذات موجودة، وهذه الذات لديها شيء وهو النطق، وتسمى هذه النظرية (تركب المشتق)، وفي مقابلها توجد نظرية اخرى تنكر تركب المشتق، فالناطق ليس بمعنى الذات التي ثبت لها النطق.

والفرق بين المشتق ومبدأ الاشتقاق (كالناطق والنطق) اعتباري، أي

باعتبارين يكون أحدهما مصدرا والآخر مشتقا، وليس المشتق عبارة عن تركب المصدر مع شيء آخر وحصول نسبة بينهما.

منْ يقل بتركب المشتق يعتقد ان المشتق عبارة عن تصور النطق زائدا على الذات (الناطقة) زائدا النسبة بين النطق والذات.

وأما هذه النظرية فترى أن المشتق ليس كذلك، فالنطق والناطق مفهوم واحد، والنطق باعتبار آخر يصبح ناطقا، ولا يحصل الناطق بضم شيء للنطق.

يعبرون عن هذا المطلب بهذا التعبير: تارة المفهوم (بشرط لا) واخرى (لا بشرط)، وسنفصل الكلام في ذلك في مبحث قادم[1] إن شاء الله تعالى، وسنبحث هنا أمرا آخر وهو: إذا فرضنا أن مفهوم المشتق مركب، أي أن معنى الناطق هو الذات المتلبسة بالنطق، فهل يلزم أن تكون هذه الذات غير النطق؟ كلا، هذا مفهوم عام.

إذا قلنا (الذات المتلبسة بالشيء الفلاني) يشمل هذا الشيء نفسه (لأن كل شيء هو هو) ويشمل الشيء الذي أصبح الشيء عارضا له، فالمفهوم لا يأبى أن نقول للنطق (ناطق) وليس كذلك ان الناطق لابد أن يطلق دائما على غير النطق، فيمكن أن نقول للنطق وحده ناطقا، لأن كلمة الناطق تعني الذات المتلبسة بالنطق، وهذا يرتبط بالكيفية التي يكون عليها وجود الناطق، فعندما يكون وجوده غير موجود لنفسه، وإنما يكون لشيء آخر (لغيره)، أي هو عرض، فهنا لا نقول عنه (ناطق)، وإنما نقول للشيء الذي عرض له (ناطق)، ولكن لو كان مبدأ الاشتقاق شيئا يكون في حد ذاته صالحا كي يكون قائما بالذات يمكن أن نطلق عليه المشتق. فمثلا نقول عن جسم ما (أبيض)، ولكن بالفعل افترضنا ذاتا للجسم الذي نقول عنه أبيض باسم الجسم، وشيء آخر مغاير لها اسمه البياض، ثم نقول ان هذا هو الشيء الذي أصبح البياض عارضا له، إذن الأبيض هو الشيء الذي اضيف له البياض، وما ينبغي أن يبحث هنا هو ان الحكماء يقولون: إذا فرضنا وجود بياض قائم بذاته، أي إذا كان بالامكان

---

(١) يرتبط هذا البحث في باب التعريفات، ولذا سنبحثه هناك.

وجود هذا البياض بدون الجسم، فهل هذا البياض أبيض أم لا؟[1]

بالتأكيد هذا البياض أبيض، فلا يقال لهذا البياض أبيض لأنه يوجد لدينا شيء وهو جسم لونه أبيض، فلا نقول إن البياض غير موجود إلا لشيء آخر، يعني أن وجود البياض ليس لنفسه وإنما لشيء آخر، لهذا نطلق على ذلك الشيء الآخر أبيض، أما إذا فرضنا أن هذا البياض يكون قائماً بذاته فجأة فيمكن أن نطلق عليه أبيض[2]، هنا يقال ان البياض أبيض بالذات، والجسم

---

(١) أول من بدأ هذا البحث هو جلال الدواني، ثم ذكر بعده في الفلسفة، وهنالك بحوث لها منابع مختلفة ولكنها تلتقي في محل واحد، ومنها هذا المبحث.

(٢) س: لكن هذا الفرض مستحيل؟

ج: كلا، هذا الفرض ممكن، كيف يكون محالاً؟ ألم يثبتوا اليوم أنه إذا أردنا الاكتفاء بمحسوساتنا، فلا يمكن أن نجد أي دليل على وجود الجسم، لأننا لا ندرك أي جسم، والجسم هو من فرض ذهننا، وحسب تعبير هيوم وأمثاله، عندما نقول أبيض، فهل نطلق ذلك على الشيء الذي كنا ندركه؟ عندما كنا نقول: إن هذا الشيء أبيض فهذا يعني البياض نفسه، ولا يوجد لدينا شيء وراء البياض.

س: أي نحن دائما نرى البياض؟

ج: نعم، هو كذلك، ويقولون إن هذا المطلب في الواقع ونفس الأمر، هو أن الشيء الذي هو أبيض بالذات هو نفسه البياض، فإن كان هنالك جسم (هم يعتقدون بوجود الجسم) فاننا نطلق عليه أبيض، لأنه حل فيه الأبيض الواقعي، أي أن الأبيض الواقعي هو نفس البياض، فحين نقول: هذا الجسم أبيض، لا على أساس أن البياض ألحق به، وإنما على أساس أن الأبيض الواقعي هو البياض، وأن الأبيض الواقعي هو الذي ألحق به.

س: إذن لماذا توجد لدينا كلمتان واحدة بياض، والاخرى أبيض؟ وإن صح ما أفدتموه فيلزم أن يكون الأبيض والبياض بمعنى واحد، بينما هما معنيان؟

ج: هل تقصد أنه لماذا وجدت الحاجة إلى المشتق؟

س: نعم.

أبيض تبعا للبياض.

لقد اصطلح الحكماء المسلمون (الواسطة في العروض) في مقابل (الواسطة في الثبوت) وفي مقابل (الواسطة في الاثبات)، ولأهمية هذه المصطلحات نحاول توضيحها.

الواسطة في الثبوت:

إذا قيل بأن هذا الشيء واسطة في الثبوت يعني أنه علة للوجود العيني، فمثلا لو قلنا: هذه النار علة لحرارة الماء، يعني أنها واسطة في الثبوت الواقعي لحرارة الماء في الخارج.

الواسطة في الاثبات:

وهي تتعلق بعالم الذهن وترتبط بالمعرفة، فإذا كان شيء في ذهننا سببا لمعرفة شيء آخر فهي الواسطة في الاثبات، ولا علاقة لذلك بعالم الخارج، ويمكن أن يكون الشيء واسطة في الثبوت وواسطة في الاثبات أيضا، ولكن أحيانا

✍ ج: يقولون: إذا أردت أن تقول البياض ـ وهذا البياض كما يرون مفهوم (بشرط لا) ـ يكون هذا مفهوما محدودا، وهذا المفهوم الصغير لا يشمل بعد ذلك المفهوم (البياض) الذي اتحد معه، ولكن عندما يقال: أبيض، يتسع المعنى ليشمل، البياض والشيء الذي اتحد مع البياض بنحو ما. إذن المشتقات التي وضعها الذهن لم يرد الذهن بذلك أن يصنع مركبا، وإنما أراد أن يوسع مفهوما، فالمشتق في مقابل مبدأ الاشتقاق مفهوم موسع، وليس مفهوما مركبا.

وبناء على نظرية تركب المشتق فمبدأ الاشتقاق شيء، ركبناه مع شيء آخر باسم الذات، وشيء ثالث باسم النسبة، وبتركيب هذه الامور الثلاثة نحصل على المشتق. وبناء على هذه فالأمر الذي نطلقه على مبدأ الاشتقاق نعتبره بنحوين من الاعتبار، فتارة نعتبره بنحو بحيث نطلقه على مبدأ الاشتقاق، وهو بنفسه إذا اعتبرناه بنحو آخر نطلقه على الذات التي اتحدت معه أيضا، إذن فهي توسعة بمعنى واحد.

يمكن أن يكون عكس ذلك، أي يكون المعلول واسطة في إثبات العلة.

الواسطة في العروض[1]:

وهي أن ينقل الذهن حكم أحد المتحدين بنحو من المجاز إلى المتحد الآخر، أي أن الشيئين اللذين بينهما نوع من الوحدة، ويختص حكم بأحدهما، ينقل الذهن هذا الحكم إلى المتحد الآخر.

وهذا في الواقع نوع من المجاز، ولكنه مجاز يدركه العقل (عقل الفيلسوف)، والعرف يعتبره شيئا واحدا مع الحقيقة، وبعض موارد المجاز واضحة جدا والعرف يستطيع أن يشخصها، كما لو قال القائد لبعض جنوده: اضربوا فلانا بالسوط، فعندما يمتثل الجنود الأمر ويضربونه، فالعرف يقول ان القائد هو الذي ضربه، بينما لم يمسك القائد السوط، ولم يتول الضرب بنفسه، والعرف نسب الضرب له لأنه هو الذي أمر بالضرب، والجنود بمثابة الآلة، ولذلك نقلوا حكم آلته إليه، أي ان الذي ضرب في الحقيقة هم الجنود والضارب المجازي هو القائد، وهذا يفهمه العرف بأنه مجاز وليس حقيقة، فإذا قلنا إن الاسكندر احتل البلد الفلاني نفهم أن الاسكندر نفسه لم يقم بالفتح وإنما قام جيشه بذلك، ولكن هناك مجازات يعرفها العقل فيما يعتبرها العرف حقيقة، وهي من حيث الدقة ذات مراتب، والمثال الذي نذكره هنا (حيث إن قبول العقل له للوهلة الاولى مشكل جدا) هو: إذا ركب إنسان سفينة، فالسفينة هي التي تتحرك، ولكن نقول: الإنسان الذي في السفينة يتحرك أيضا، فهل يتحرك الإنسان في الواقع أم لا؟

عندما نحلل ماهية الحركة نرى أن الحركة هي تغيير الشيء لمكانه، وأن مكان الإنسان الجالس ما دام داخل السفينة، نفهم أنه لم يغير مكانه، ولأنه في السفينة وهي التي تحركت فننقل حكم السفينة لهذا الساكن، ونقول: ان هذا

---

(١) لهذا البحث علاقة وثيقة بالمباحث اللغوية والاستعمال، وهو نوع من علم النفس الفلسفي، الذي لا يبحثه علماء النفس، وإنما يعرفه الفلاسفة.

الساكن (الإنسان) متحرك أيضا، وهذا يفهمه العقل، ولكن لو قلنا: إن فلانا ركب الطائرة وسافر إلى لندن ووصلها، ثم قلنا: إنه لم يتحرك، فسيستنكر العرف ذلك، بينما الفيلسوف يقول: هذا الإنسان لم يتحرك، الطائرة هي التي تحركت.

وهذا ما يعبر عنه بـ (الواسطة في العروض)، أي إذا كان هنالك شيئان بينهما نوع من الملابسة (الاتحاد)، ولأحدهما حكم في الواقع، ينسب الذهن الحكم الواقعي للآخر، وهنا نقول: حصلت الواسطة في العروض، ويعبر عنها أحيانا: بالحيثية التقييدية.

طبعا ذكرنا هذا المثال بناء على نظرية في باب المكان تقول: إن مكان كل شيء هو فضاء الجسم الحاوي له، ولكن لو قال أحد في باب المكان بالنظرية الاشراقية مثلا، أي أن يقول باستقلال الفضاء عن الجسم، فلا يمكن أن يعتبر هذا المثال من موارد الواسطة في العروض[1].

بالنسبة للأمثلة التي ذكرناها يقول الفلاسفة: ان حقيقة الأمر هو أن الأبيض الواقعي هو نفس البياض، ولكن لأن البياض متحد مع الجسم فالذهن دائما ينقل حكم الأبيض والذي هو صفة البياض إلى الجسم، الذي ليس أبيض ولا أسود في ذاته، لا يقال عن الجسم إنه في ذاته ليس أبيض ولا أسود ولا شيئا آخر، واللون أمر خارج عن الجسم، ولكن في نفس الوقت يقال إن الجسم أبيض بينما هو ليس أبيض واقعيا.

---

(١) توجد نظريتان في باب المكان، وهما:

أ ـ أن الفضاء غير الأجسام، والأجسام تسبح في الفضاء، وفي هذه الصورة فإن الشخص الذي يجلس في السفينة أو الطائرة يتغير مكانه، لأن الفضاء الذي يشغله يتغير.

ب ـ وهناك نظرية قديمة، وربما اقتربت من نظرية اينشتين، وهي: أن الجسم هو الذي يشكل المكان، ولا يوجد مكان غير الجسم، لا أن المكان شيء غير الجسم لكي يسبح فيه الجسم، والمكان يعني هذه الأجسام، فإذا أعدمنا كل الأجسام في العالم ينعدم المكان، لا أن المكان يبقى مع إعدام الأجسام من خلال بقاء الفضاء.

مناقشة السهروردي

يقول الفلاسفة في مناقشة شيخ الاشراق: ان قول السهروردي: (إذا كان الشيء موجودا فلابد له من ذات ووجود، والوجود غير الذات) ليس صحيحا، وذلك:

أننا نقول عن الشيء إنه موجود إن كان أمرا حقيقيا وواقعيا (كلمة الموجود تعني الأمر الواقعي)، أي توجد واقعية ما وراء الذهن (والمصطلحات الحديثة تساعد كثيرا في فهم هذه المسألة)، فهل من الخطأ أن نقول للواقعية واقعي؟

الواقعية عين الواقعي، لا أنه إذا كان الشيء واقعيا فيجب أن يكون اعتباريا، لأن هذه الواقعية إن كانت أمرا واقعيا فيجب أن تكون لها واقعية مستقلة، ولذا لا يلزم التسلسل من اعتبارنا للواقعية أمرا حقيقيا وما وراء الذهن.

بعد ذلك يقال ان البحث ليس لغويا، حتى نبحث في أصل الكلمة، سواء صدقت كلمة الموجود في مورد الوجود أم لا.

ولو تركنا البحث اللغوي وخرجنا عن موضوع المشتق، فيمكن القول: الإنسان أمر واقعي، ثم ننقل الكلام إلى هذه الواقعية التي نسبناها للإنسان، ونفس تلك الواقعية هل هي حقيقة ما وراء الذهن أو فرض للذهن، سواء صدقت عليها كلمة الواقعية أم لا؟

إذن بالبيان المتقدم للسهروردي إذا أردنا أن نعتبر الوجود حقيقيا، فيلزم أن يكون الوجود حقيقة، وحقيقته غير نفسه، وهذه الحقيقة إذا كانت حقيقية فيلزم أن تكون لها حقيقية، وبذلك يلزم التسلسل.

وهذا الكلام غير صحيح، لأن معنى كون الوجود حقيقة يعني عين الحقيقة، ومعنى كون الوجود واقعيا يعني عين الواقعية، وكذلك معنى كونه موجودا يعني أنه عين الموجودية، وبذلك لا يلزم الاشكال المذكور الذي أورده شيخ الاشراق[1].

---

(١) س: على هذا الأساس، هل يمكن القول: إن الموجود له وجود، والوجود أيضا له وجود؟ ☜

مقارنة بين قولي هيغل والسهروردي

إن المبحث الذي ذكره هيغل هو نفس ما أفاده شيخ الاشراق من ناحية المبنى والأساس، أي أنهما لم يبحثا مسألة اعتبارية أو أصالة الوجود في بداية الأمر، مع العلم أن بحثهم يرتكز على مسألة اعتبارية الوجود، وقد بدأوا بحثهم من أمر لم يبحثوه بنفسه، وهو: ان المقولة الرئيسية لهيغل هي الوجود، أليس كذلك؟

هيغل يبدأ بحثه من الوجود، حيث يقول: إذا أخذنا بنظر الاعتبار الوجود نفسه لا وجود شيء معين، نلاحظ أن الوجود ليس شيئا، بل لابد من القول إن الوجود هو العدم، لا أن نقول إن الوجود معدوم، من هذه النقطة تبدأ فلسفة هيغل.

ولكن البحث الذي أنجزه الحكماء المسلمون يتقدم على بداية فلسفة هيغل، يعني أنه لابد في أول الأمر من بيان هذه المسألة وهي: هل حقيقة أن الوجود من حيث أنه وجود هو خلاء محض؟ عدم؟ أم أن الوجود هو نفس الواقعية، والماهيات بغض النظر عن الوجود خلاء محض؟

إذا نسبنا الوجود إلى (أ) فهو خلاء محض، لا أن الوجود هو خلاء محض. إلى هنا انتهينا من مناقشة البرهان الذي أفاده شيخ الاشراق[1].

ج: معنى ذلك أن الموجود الذي نقوله يطلق على الوجود والماهية، ولكن الموجود الحقيقي هو الوجود، والموجود الذي ننسب له الموجودية بالواسطة في العروض، أي بتبع الوجود هو الماهية.

إذن الوجود موجود والماهية موجودة، ولكن الموجود الحقيقي هو الوجود، والموجود الاعتباري هو الماهية، كالمثال الذي ذكرناه من أن البياض أبيض، والجسم أيضا أبيض، ولكن الأبيض الحقيقي نفس البياض، والجسم أبيض بتبع البياض.

(١) س: هذا يرتبط بطبيعة تصورنا عن الماهية، فإذا كانت الماهية أمرا انتزاعيا عقليا لا وجود له يكون وجودها ذهنيا؟

ج: كلا، نحن في الأساس نريد أن نعرف هل هي كذلك أم لا، لا أننا منذ البداية

﴿ نفترض أنها أمر انتزاعي عقلي، فإذا أثبتنا ذلك، شأن الأشياء الخارجية التي نعتبرها امورا واقعية عينية، ونقول: (أ) موجود، الأرض موجودة، (ب) موجود، فنشخص حيثيتين فيها: الاولى الوجود، والاخرى الذات التي ننسب لها الوجود. فإما أن يكون كلاهما عينيا، أي في الخارج، الأرض لها عينية، والوجود له عينية، وضم هذان في الخارج إلى بعضهما، هذا يعني الأصالة لكليهما، أي في الخارج عينيتان معا، أي في الخارج الأرض والوجود، هل يمكن أن تكون هذه النظرية صحيحة؟!

كلا، لأن الوجود ليس عرضا للماهية، وإنما هو عين تحقق الماهية، إذن هذا الفرض باطل.

والرأي الآخر: عندما نقول: الإنسان موجود، فلا الإنسان واقعي ولا الوجود واقعي، وهذا يعني أن العالم كله وهم وخيال، أي لا يوجد شيء ما وراء الذهن، وهو نفس قول باركلي الذي يقول: (كل ما أقول إنه موجود معناه أنى افكر) فعندما أقول: (أ) موجود، فإن (أ) من افتراض ذهني والوجود أيضا.

إذن هذا الفرض هو إنكار للواقعية المطلقة، ونفي لقيمة العلم تماما، وإنكار لأكثر البديهيات بداهة.

الفرض الثالث: عندما نقول: الإنسان موجود، يعني أن العينية الواقعية التي تصدر عنها الآثار (وبقطع النظر عن ذهننا) هي الإنسان، والمعنى الآخر الذي نعبر عنه بكلمة (موجود) منتزع منها، فمثلا لو قلنا: (أ) موجودة، وكانت (أ) هي نارا، فالنار هي العينية الخارجية، وهي موجود من صنع ذهننا.

س: ولكن هذا القول مغاير لما يقولون من أن هذين الاثنين هما شيء واحد في الخارج؟

ج: أجل، نحن أيضا نقول: هما شيء واحد، وهذا الواحد الذي ذكرته هو نفس ذلك الواحد.

س: إن كان هناك أمر واحد، فما هي الحاجة للقول بعينية الوجود؟

ج: الواحد الذي نقصده هو واحد في الخارج، واثنان في الذهن.

س: حسنا، ليكن فرض أشياء كثيرة في الذهن، ولكن ما هي علاقة ذلك بالخارج؟﴾

ج: أنا لا أقول ان ما في الخارج اثنان، أنا أيضا أقول إن هذين الاثنين في الخارج هما شيء واحد، ولكن ليس معنى كونها أمرا واحدا أن حيثية الماهية هي عين حيثية الوجود، فهل (أ) و(ب) في الخارج شيء واحد؟

س: كلا، فهما ليسا شيئا واحدا بسبب اختلاف الماهية.

ج: ولكنكم تقولون: إن ماهياتهم شيء واحد مع الوجود، تقولون: إن (أ) والوجود أمر واحد في الخارج، و(ب) والوجود أيضا أمر واحد. إذن (أ) يساوي الوجود، كما أن الوجود يساوي (ب)، إذن (أ) يساوي (ب)، بينما (أ) غير (ب).

وعندما نقول: إنهما أمر واحد، فلا منافاة في كلامنا، لأننا نعني بذلك: أن أحدهما حقيقي والآخر اعتباري، والأمر الواحد يعني أن أحدهما منشأ الانتزاع، والآخر منتزع منه.

س: حين نقول: إن أحدهما اعتباري والآخر حقيقي، أفلا يعني الاعتباري عدم وجود الوجود؟ وقصدنا هو: أليس هذا البحث بحثا لفظيا؟

ج: كلا، أنا أعلم ما تريد أن تقول، وهو نفس دليل أصالة الوجود.

س: أنا اريد أن أقول: إن هذه المسألة بديهية.

ج: طبعا كل شيء يصبح سهلا عندما يحل، وقولهم: إن تصور هذه المسألة بصورة صحيحة، لا يدع حاجة لدليل على تصديقها، فنحن يجب أن نصل إلى تصورها، والاشكال هو سر تصور المسألة، كما هو شأن أغلب المسائل الفلسفية، فبعض المسائل تصورها سهل لكن التصديق بها صعب، أي أن ما نريد أن نثبته واضح، مثلا هل أبعاد العالم متناهية أم لا؟

ما نريد قوله هنا واضح، فنحن نريد أن نعرف هل هذه الأبعاد متناهية أم لا؟ ولكن العثور على دليل أن هذه الأبعاد متناهية أو غير متناهية أمر صعب، هذه هي المسائل التي يقولون إن تصورها سهل وتصديقها صعب. ولكن هناك مسائل اخرى ككل المسائل الفلسفية ـ يكون تصورها صعبا، أي أن المشكلة في فهم الإنسان لها، فمثلا في مسألة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) المشكلة تكمن في كيفية تصورنا لها، وبمجرد تمكن شخص ما من تصورها في ذهنه، سيتمكن على الفور من فهمها، ومسائل المنطق

﴿أغلبها من هذا القبيل، إذ يمكن للإنسان أن يصدقها بمجرد تمكنه من تصورها.
وما أشرتم له من أن هذه المسألة تبدو بديهية، فسنصل إليه عند شرح قول المؤلف (كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء)، وإن أحد أدلة أصالة الوجود يتفق مع ما قلتموه.

إذن عندما نقول: إنه لا يمكن أن يكون الأمران حقيقيين معا، ولا يمكن أن لا يكون أي أحد منهما حقيقيا، فالأمر يدور بين أن يكون أحدهما حقيقيا والآخر اعتباريا، فإما أن يكون الوجود حقيقيا أو الماهية، وبهذا النحو يمكن حل المسألة، وهذا نفس ما أفدتموه من أن المسألة تبدو بديهية.

وحين يقال: إن الماهية حقيقية، فلابد من القول إن للماهية عينية، وخارجية، وحقيقية، فهل الخارجية غير الوجود؟ وهل العينية غير الوجود؟

إذن ملاك عينية الماهية هو نفس الحقيقية، فيحصل لدينا شيء ما وراء الماهية باسم العينية، والواقعية، والحقيقية، والوجود، والحقيقية هي نفس الخارجية.

إذن الماهية أمر اعتبره الذهن من الدرجة الثانية.

س: إذا كانت الماهية أمرا اعتباريا صرفا، فكيف تكون منشأ للاختلاف؟

ج: مسألة كيف تكون الماهية منشأ للاختلافات سيأتي بحثها تحت عنوان (الكثرة) في نهاية مبحث الوجود.

س: ما هي آثار البحث الذي طرحه الشريف الجرجاني؟

ج: كانت نتيجة هذا البحث هي القول: إن المشتق مركب دائما، وهذا القول ينطبق مع ما أفاده السهروردي، فشيخ الاشراق عندما يفسر (الموجود) يقول: إنه ذات ووجود، حيث إن هذه الذات منسوبة لهذا الوجود. والقول الآخر الذي بدأ منذ الدواني يرى أن المشتق ليس مركبا، وقد ذكرنا أنه حتى على فرض كونه مركبا، فيمكن أن نورد إشكالا على ما ذهب إليه السهروردي، لأن التركيب أمر مفهومي، ولا يوجد في الخارج تركيب.

س: هل انتهى البحث الذي يدور حول نظرية هيغل؟

ج: ما كنا نريد قوله حول كلام هيغل هو هذا المقدار الذي ذكرناه، ولدينا كلام آخر ﴾

أدلة القائلين بأصالة الوجود

اعتمد رائد مسألة أصالة الوجود ملا صدرا على دليل ينطبق مع الدليل الرابع الذي أفاده السبزواري فيما بعد في المنظومة، وهو الدليل الأساسي الذي أقامه ملا صدرا حتى في كتابه الأسفار، لكنه أقام أدلة اخرى متفرقة في عدة أماكن بين كلماته، ثم جمع كل تلك الأدلة في كتابه المشاعر، واقتبسها السبزواري من هذا الكتاب.

وتتفاوت هذه الأدلة في قيمتها، فبعضها قوي والآخر ضعيف، فالبرهان الثالث منها ضعيف جدا، بينما بعض البراهين الاخرى متينة، كما أن من بين هذه البراهين ما لابد من قبوله لكونه أصلا للموضوع كالبرهان الأول والثاني اللذين أقامهما السبزواري، ويأتي بحثها في المستقبل، والتي سيبتني عليها استدلالنا، واحدى هذه المسائل هي مسألة الخير والشر.

الخير والشر في نظر الحكماء المسلمين

في قضية الخير والشر ذكر الحكماء المسلمون تحليلا مفاده: إما أن يكون الشر عدما أو ينتهي إلى العدم، حيث أن منشأ كافة الشرور العدم، ويريدون بذلك: أن ما هو شر إما أن يكون نفس العدم كالجهل، أو منشأ للعدم كالزلازل، فعند المقارنة بين الجهل والعلم يكون الجهل شرا والعلم خيرا، فإن الجهل بنفسه لا واقعية له بل هو نفي لواقعية، هو عدم العلم، فالإنسان إذا كان جاهلا ثم أصبح عالما، فهل يفقد شيئا كان لديه ويحصل على شيء آخر غيره، أم أنه كان لا يملك شيئا وبعد العلم حصل على شيء؟ وبالنسبة للفقر، فهل الفقير هو من يملك شيئا كما هو الغني؟ وهل ما يملكه الفقير هو الفقر بينما يملك الغني الثروة، أي أن كليهما يملك؟ وعندما يصبح الفقير غنيا، فهل يفقد شيئا

↩ حوله سنذكره فيما بعد. وما أردنا قوله هو: كان يجب أن تطرح مسألة اخرى قبل قول هيغل، فإذا أثبتنا في المرحلة السابقة أن الوجود هو الأصيل فستنهار فلسفة هيغل.

ويحصل على شيء آخر؟ أم أن الفقر يعني عدم امتلاك الثروة، والعجز يعني عدم امتلاك القدرة، والمرض عدم امتلاك الصحة، وكل تلك الامور شرور لأنها لا تعبر عن الكمال، وهي عدم أمر وجودي في موجود قابل للكمال، فمثلا الجدار لا يملك ثروة، ولكن عدم امتلاكه للثروة ليس شرا، لأنه ليس له إمكان امتلاك الثروة، ولذا لا نعبر عن الجدار بأنه جاهل، لأن الجهل إنما يصح وصف الجدار به إن كان له إمكان للعلم.

على كل حال كون تلك الشرور أمورا عدمية واضح جدا، ولكن بعض الشرور ليست عدمية وإنما هي وجودية، وعندما نحلل هذه الشرور نرى أن كونها شرا ليس من الناحية الوجودية لها، وإنما من ناحية كونها منشأ لعدم شيء آخر، فمثلا عندما نقول: الزلزال شر، فهل هذا الزلزال من حيث هو زلزال في الأرض (سواء كانت هذه الطاقة التي تزلزل الأرض حرارة أم غيرها) ويحرك طبقات الأرض ثم يدمرها، شر هو؟

كلا، إنه شر من حيث هو منشأ لعدم آخر، أي إذا كان الناس على الأرض قد خلقوا بصورة لا تؤثر فيهم الزلازل، لا على أرواحهم، ولا على مساكنهم، ولا على مزارعهم وممتلكاتهم، فلن تكون الزلازل حينئذ شرا، كما هو الحال في الفيضانات، فلماذا نقول عن الفيضان إنه شر؟ لأنه منشأ لعدم الأشياء الاخرى.

إذن الأمور التي نقول عنها إنها شر، من حيث أنها ملازمة للعدم، أي منشأ لعدم أشياء أخرى، وعلى فرض عدم هذا المنشأ فلن يكون هناك شر.

وبذلك يتضح أن كل شر يوجد له أصل في العدم عند التحليل، أي أن منشأه الواقعي هو العدم. بينما الأمر المقابل للعدم هو الوجود، وهذا علامة على أن الوجود من حيث هو وجود، خير. فالوجود من حيث هو وجود ليس شرا أبدا، وإنما يكون الوجود شرا من حيث أنه منشأ للعدم. إذن يعود الخير والشر في التحليل النهائي للوجود والعدم، وهو ما سنبحثه في باب الخير والشر.

والآن نبدأ في بيان الأدلة على أصالة الوجود.

الدليل الأول

إذا قبلنا بأن الخير والشر يعودان في التحليل النهائي للوجود والعدم، واعتبرنا ذلك أصلا للموضوع، فهل يمكن أن يكون الخير أمرا اعتباريا؟ وهل الخير أمر حقيقي أم اعتباري؟ الخير أمر حقيقي، إذن الوجود أيضا أمر حقيقي، وبعد إثبات هذه الصفة للوجود وهي: أن كل خير يعود إلى الوجود، وكل شر يعود إلى العدم، عندئذ لا يمكن أن نعتبر الوجود أمرا اعتباريا، لأن معنى ذلك أن يصبح الخير أمرا اعتباريا بينما هو أمر حقيقي، فالوجود أمر حقيقي.

هذا برهان يستدل به على أصالة الوجود، ويعبر عنه بالشكل التالي: إن الوجود بدليل أنه منشأ لكل شرف هو حقيقة، والمقصود من الشرف الخير الذي هو مقابل الشر.

الدليل الثاني

يبتني هذا الدليل على قبولنا لمسألة الوجود الذهني (التي سنبحثها بصورة مفصلة في المباحث القادمة)، وهذه المسألة من أكثر مسائل الفلسفة إبهاما وغموضا، وهي من المباحث المعروفة اليوم، ويدور حولها كلام كثير، وهي مسألة العلاقة بين العلم والمعلوم، هل هي إضافة، أم ليست بإضافة، أم ماذا؟

لا شك أن لدينا حالة نفسانية اسمها (العلم)، أي كما أن لدينا حالة باسم الشوق، وحالة باسم الخوف، واللذة، والألم، وهنالك أيضا لدينا حالة باسم العلم والادراك، فعندما نقول اننا ندرك شيئا ما، فهو يعني انكشافه لنا واطلاعنا عليه، وهذا الادراك نبصر من خلاله الخارج، ويكشف لنا عن الواقع. لكن ما هو هذا الادراك؟

وما هي العلاقة بين هذه الحالة وذلك الشيء الخارجي؟ والشيء الخارجي قطعا ليس في ذهننا، وإنما هو في محله في الخارج.

الفلاسفة يدعون أن الرابطة بين العلم والمعلوم رابطة ماهوية، أي أن ماهيته وماهية الآخر واحدة، والوجود متعدد، يعني أن هذه الماهية هي وجود

بنحو ما في الخارج نسميها الوجود الخارجي، وهي موجودة في الذهن بنوع آخر من الوجود نسميه الوجود الذهني.

وهذه المسألة تعود إلى أصالة الوجود، لأنه عندما نتصور النار ـ مثلا ـ فالنار التي في ذهننا هي نفس النار التي في الخارج من حيث الماهية، والوجود هو المتعدد، ولكن نلاحظ أن النار التي في ذهننا يختلف أثرها عن النار في الخارج، فالنار الذهنية لا تحرق الذهن بينما النار الخارجية تحرق الأشياء، والآثار دائما للشيء الأصيل، فإذا كانت الماهية أصيلة فلابد أن تكون النار الذهنية منشأ للأثر، وتكون للماهية الموجودة في الذهن نفس الخواص التي لها في الخارج. وبذلك يتضح أن الآثار هي للوجود، والوجود لا ينتقل إلى الذهن، الماهية هي التي تنتقل إلى الذهن (طبعا الانتقال هنا تعبير مجازي).

إذن، وبما أن أثر الوجود الذهني يختلف عن أثر الوجود الخارجي، وأن الماهية تحصل في الذهن، ولكن ليس لها تلك الآثار، فهذا دليل على أن الماهية أمر اعتباري. وهذا هو الدليل الثاني على أصالة الوجود، والذي ذكرنا أنه يبتني على قبولنا لتلك المسألة (الوجود الذهني) وهي مسألة معقدة[1].

---

(١) س: المسألة التي تذكر هنا هي: أنه ليس فقط إثبات أصالة الوجود أو أصالة الماهية مسبوقا ببحث الوجود الذهني والوجود الخارجي، وإنما أساسا معرفة نفس الوجود والماهية مسبوقة ببحث تقابل الذهني والعيني، ومسألة الوجود الذهني، أي قبل أن تبحث مسألة تعدد الوجود والماهية كانت مسألة الوجود الذهني تبحث لأجل حصول مفهوم لهذين الأمرين؟

ج: هذا البحث لا إشكال فيه، وسنبحثه في باب الوجود الذهني، وهنا شيء آخر وهو: إن كانت مسألة إثبات الوجود الذهني متوقفة على أصالة الوجود، إذن هذا البرهان ينتفي، ولكن بما أن مسألة أصالة الوجود لا يتوقف الاستدلال عليها على هذا البرهان، ويبرهن عليها ببراهين اخرى، فلن يؤثر عليها ذلك. ولكن إذا كان حل مسألة الوجود الذهني منحصرا باثبات أصالة الوجود فسيفقد هذا البرهان قيمته وينتفي.

وهذان البرهانان اللذان ذكرناهما ينبغي اعتبارهما أصلا للموضوع، يعني أنه في باب الخير والشر، إذا قبلنا أن كل شر يعود للعدم، ويعود كل خير للوجود، نستنتج من ذلك أن الوجود أصيل والماهية اعتبارية، وإذا قبلنا في باب الوجود الذهني: أن الرابطة بين الشيء الذهني والشيء الخارجي هي رابطة ماهوية، فهذا دليل على اعتبارية الماهية وأصالة الوجود، إذن هذان البرهانان قبولهما مشروط بقبولنا لهذين الأصلين الموضوعيين.

بعد ذلك يذكرون برهانا آخر هو ضعيف في حد ذاته[1]، ولذا فلا نرى حاجة لذكره، وننتقل لذكر برهانين محكمين آخرين.

الدليل الثالث

كونُ المراتبِ في الإِشتدادِ　　　أنواعاً اسْتَنارَ للمُرادِ

يشير هذا البيت إلى أن الحركة الاشتدادية[2] لها مراتب ودرجات، وتلك المراتب ليست من نوع واحد، وإنما هي أنواع متعددة. ومعنى: استنار للمراد، أنه دليل مستنير واضح على المقصود.

الشرح الاجمالي للبرهان

الحركة الاشتدادية الموجودة لها مراتب ودرجات، أي أن الشيء يتدرج من مرتبة إلى اخرى. وكل مرتبة من هذه المراتب هي نوع خاص، يعني أن كل المراتب ليست نوعا واحدا، وأن الشيء في الدرجة التي هو فيها يكون بنوع خاص من هذه الطبيعة، وحين ينتقل إلى درجة اخرى فإنه ينتقل من نوع إلى

---

(١) هو البرهان الثالث الذي أقامه السبزواري، وعبر عنه بقوله:

كذا لزوم السبق في العليةِ　　　مَع عَدَمِ التشكيكِ في المَهيَّةِ

(٢) الحركة الاشتدادية هي الحركة من الضعف إلى الشدة، كالحركات الكيفية، فمثلا عندما نقول: إن درجة شيء ما ترتفع، كدرجة الحرارة أو اللون، فذلك يعني أن كيفيته تشتد بصورة مرتبة.

نوع آخر، أي يحدث فيه تبدل في الأنواع، وأيضا عندما ينتقل من هذه الدرجة إلى درجة عليا فإنه ينتقل من نوع إلى آخر، حيث يحدث تبدل نوعي مرة كلما كانت الحركة اشتدادية، فلا بد أن تكون لها مراتب، وكلما كانت المراتب موجودة، فتبدل الأنواع وتحول النوع إلى نوع آخر أيضا موجود، وهذا لا يصح إلا على أساس القول بأصالة الوجود.

الشرح التفصيلي للبرهان

لأجل تفصيل هذا البرهان لابد من بيان مجموعة من المقدمات، وهي:

١ ـ هل يوجد لدينا نوعان من الحركة، أحدهما: الحركة الاشتدادية التكاملية[1]، والاخرى الحركة غير الاشتدادية؟ وهل كل حركة في العالم تساوي الاشتداد والتكامل، أو أن الحركة نوعان: اشتدادية وغير اشتدادية؟

ومن المعلوم أن هذا الأمر ليس له تأثير على هذا البرهان، إذ يكفي لإقامة البرهان وصحة المدعى وجود الحركة الاشتدادية.

وفي الجواب على هذه الأسئلة يقال: إنه بناء على اعتبار الحركة خروجا للشيء من القوة إلى الفعلية، فإن لازم طبيعة الحركة هو الاشتداد والتكامل، وكل الحركات اشتدادية، أي لو اعتبرنا ماهية الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعلية، فكل حركة ملازمة للتكامل والاشتداد، لأن كل شيء يخرج من حالة القوة والتي هي حالة النقص إلى حالة الفعلية التي هي حالة الكمال.

ومن هنا يتبلور هذا السؤال، وهو: لماذا لا يوجد أي نوع من التكامل في الحركات الأينية والمكانية التي هي من أكثر الحركات شيوعا في العالم؟

فالجسم في حركته الأينية والمكانية يتحرك من هذه النقطة إلى تلك النقطة، بينما لا يحصل على أي تكامل من الناحية الأينية، أي أنه كان يشغل

---

(١) الاشتداد يساوي التكامل، لأن الشيء إذا انتقل من درجة إلى درجة أعلى، فستكون هذه الدرجة مشتملة على الدرجة الأقل مع شيء إضافي، وهذا من مصاديق التكامل.

مكانا ما في السابق، وفي وسط الطريق يشغل مكانا، والآن يشغل مكانا آخر، فهو من جهة إشغاله للمكان لا يصح أن نقول: إن أينة هذه هي أكمل من أينة تلك، أو مثلا درجة هذه (الأين) أعلى من درجة تلك (الأين)، لأن اعتبار الدرجات يحصل في الكيفيات والجوهر، ويمكن فرضه في هذه الأشياء فقط.

وجواب هذا السؤال هو: أن الحركة في الطبيعة نفسها أمر تكاملي، ولكن المكان له خصوصية ذاتية (حيث لا يلزم البحث في تفاصيل هذه القضية) ولازمها هو أنه في الحركة المكانية دائما يكون هذا الاشتداد توأما للتنقص، أي نفس الحركة والتي هي خروج من القوة إلى الفعلية وهي كمال، فالشيء الموجود في هذا المكان له مكان آخر بالقوة، ومن حيث إن هذه القوة بلغت الفعلية فيحصل لها الكمال، يعني تحرك من نقص إلى كمال، ولكن هذا التكامل يلازم التخلص من المكان السابق، أي أن طبيعة المكان هي طبيعة غير قابلة للاجتماع.

ونحاول أن نوضح ذلك بهذا المثال: لو كان لدينا إناء وصببنا فيه مقدارا معينا من الماء بالتدريج، فإن حجم الماء يزداد بالتدريج، ولكن إذا انسكب الماء في نفس الوقت من الطرف الآخر للإناء، ففي هذه الحالة سيبقى مقدار الماء في الإناء ثابتا، وهذا لا يعني أنه لم يحصل أي تغيير، إذ مع هذا الازدياد يحصل نقص، ونتيجة ذلك يبقى مقدار الماء ثابتا، وتكون الحركة في مورد المكان دائما كذلك، فالحركة المكانية دائما مركبة من التكامل والتناقص، أي حصول شيء وفقدان آخر، لأن الشيء يفقد بقدر ما يحصل عليه، أي بقدر وجدانه، ولهذا فهو في النتيجة أمر ثابت من هذه الجهة، وإلا فإن لازم طبيعة الحركة التكامل، ولكن في مثل الكيفيات التي يكون فيها الحصول على شيء ليس ملازما لفقدان المرتبة السابقة، تكون النتيجة هي الازدياد، بينما في مثل الحركات المكانية فإن حصول شيء يلازم فقدان المرتبة السابقة، فلا تكون النتيجة الازدياد.

وعلى أية حال فإن هذه المسألة ليست بذات أثر في البرهنة على أصالة الوجود، ولكنها إذا اتضحت فسوف يكون المبحث أعم وأكمل.

٢ ـ كيف يكون الأمر لو كانت الحركة اشتدادية؟ فعلى سبيل المثال: لو فرضنا أن شيئا ما درجة حرارته صفر، ثم ارتفعت درجة حرارته تدريجيا[١]، فنقول إنه انتقل من الدرجة الاولى إلى الدرجة الثانية[٢]، فهل درجات الحرارة هذه كل منها فرد لنوع معين من الحرارة؟ وهل الدرجة الضعيفة والدرجة القوية، الدرجة الاولى والدرجة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة، كل واحدة منها فرد لنوع واحد كما هو الحال في الإنسان؟ أم أن الحرارة طبيعة واحدة، وهي نوع واحد له جنس وفصل؟

في الإجابة على ذلك يقولون: إن كل درجة من الحرارة هي نوع معين، والدرجة الاخرى نوع آخر، وذلك لأن أفراد النوع الواحد خاصيتهم التساوي والاشتراك في أمر، والاختلاف في الامور الخارجة عن ذلك الأمر المشترك، فمثلا إذا قلنا: هذا خروف، وهذا الخروف من نوع الغنم، فكلامنا يعني أنه في الطبيعة لا توجد أنواع مختلفة من الغنم، وإنما الفرق بين خروف وآخر هو في أن هذا سمين والآخر ضعيف، والسمنة والضعف ليسا جزءا من الماهية، وكذلك الاختلاف في كون لون هذا أسود والآخر أبيض هو اختلاف خارج عن الماهية، وكذا الاختلاف في الصوت، والطول، والعرض.. فإن كل هذه الامور خارجة عن ماهية الغنم.

أما الاختلاف بين نوعي الحرارة فليس من الصحيح القول بأنهما يشتركان في الحرارة، واختلافهما في أمر خارج عن الحرارة، لأن اختلافهما واشتراكهما في الحرارة، فهما يشتركان من جهة كونهما حرارة، كما يختلفان في نفس تلك

---

(١) بناء على النظريات الحديثة ينبغي قبول هذه المسألة، لأن الحرارة وفقا للعلم الحديث ليست كيفية، بل هي طاقة تدخل من الخارج إلى الجسم، ولذا فتكون الحرارة داخلة في باب الكميات، وهنا نذكرها كمثال فقط.

(٢) هذا التقسيم على أساس الدرجات أمر اعتباري من عندنا، حيث اعتبرنا نقطة معينة هي درجة الصفر، ونقطة اخرى (هي غليان الماء) درجة مائة، ثم قسمنا الدرجات ما بينهما إلى مائة درجة.

الجهـة وهـي الحـرارة، فـهما يختلفـان بنفـس مـا يشـتركان بـه، أي أن مـا بـه الاختـلاف هـو عـين مـا بـه الاشـتراك، يعـني أن الثـاني حرارتـه أشـد مـن الأول، والثالث حرارته أشد من الثاني، وحين نقول: إن حرارته أشد بمعنى أن حرارته أكثر.

على هذا الأساس يقولون: إن التشكيك في الماهية محال، بمعنـى أن الماهيـة من حيث هي ماهية لا معنى لشدتها وضعفها، فالماهيـة أمـر مشـترك، وإذا كـان هنـاك اختـلاف فهو في غير الماهيـة، فـإذا كـانت لدينـا امـور مشـتركة فمـا بـه الاشتراك وما به الاختلاف لا يمكن أن يكون الماهية، لأن لازم ذلك التشكيك في الماهية، والتشكيك في الماهية محـال، بمعنـى أنه غير معقول (نتحـدث الآن عن هذه المسألة بحدود البرهان وما يلزمه من بيان هذه المقدمات، وقد تحتاج هذه المسائل إلى بحث أوسع).

وعلى هذا الأساس تكون الحـرارة بدرجة واحـدة ودرجتـين وثـلاث درجـات مئوية عدة أنواع، بمعنـى أن الحرارة بدرجة واحدة نوع، والحـرارة بدرجتـين نـوع آخر، وكذا الحرارة بثلاث درجات نوع ثالث، وتكون الحرارة جنسا لهـذه الأنـواع المتكثرة. وقد يقـال لتكن هـذه أنواعـا فمـا الاشكال في ذلـك؟ وليحـدث تبـدل في النوع عندما يتحرك الشيء من درجة حـرارة إلى اخـرى، وليـترك نوعـا ويدخـل في النوع الآخر، وليحصل تبدل في الأنواع (باعتبار أن كل درجة يتركها نوع وكذا كل درجة يبلغها) ليكن كل هذا فما الاشكال في ذلك؟ الاشكال هو في أن الشـيء عندما تزداد حرارته وينتقل من درجة واحدة إلى مائـة، فـإن هـذه الدرجـات في الواقع من وضعنا واصطلاحنا نحن، ولا يوجد مائة نـوع للحـرارة، لأنـه بـين كل درجتين توجد مراتب ودرجات، وبين درجـة صفـر ودرجـة واحـد يمكـن تقسيمها إلى مائة درجة، وكل درجة منها تقبل القسمة أيضـا إلى درجـات اخـرى، وبهـذه الكيفية لو كانت لدينا قطعة مستقيمة طولها متر واحد، فهي قابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية، ودرجات الحـرارة كذلك تقبل القسمة إلى مـا لا نهايـة، أي لابـد مـن القول بوجود أنواع إلى ما لا نهاية، من هنـا لا يصح إذا كان الشيء بدرجة صفر

وانتقل إلى درجة مائة ان نقول إنه طوى مائة نوع، بل إنه قطع ما لا نهاية من الأنواع.

يمكن أن يقول أحد: نحن نقبل بهذا الأمر ونسلم به ونقول إنه قطع ما لا نهاية من الأنواع حتى بلغ هذه الدرجة.

من هنا يبدو الاشكال الأصلي وهو: إذا كانت الماهية، أي الشيء الذي هو ملاك النوعية أصيلا، والوجود أمرا اعتباريا وانتزاعيا، فيلزم أن تكون كل تلك الأنواع اللامتناهية متأصلة وخارجية، بمعنى أن الشيء عندما انتقل من درجة صفر إلى مائة فإنه غير وبدل ما لا نهاية له من الذوات في الخارج، لا أن يكون هذا الأمر فرضا ذهنيا فقط، وإنما لابد من وجود ما لا نهاية له من الذوات، وهذه الذوات اللامتناهية تبدلت. وهذا الوضع يحصل في كل عملية تبدل وتكامل، فمثلا في ارتقاء الأنواع عند داروين، عندما يقول: الإنسان نوع والقرد نوع آخر، لم يحدث ذلك بشكل دفعي، وإنما أصبح القرد نوعا بصورة تدريجية، والقرد بالتدريج يتغير، وآنا فآنا يتحول إلى نوع آخر، والإنسان الأول يتغير نوعه بالتدريج، آنا فآنا حتى أصبح الإنسان الحاضر.

إذن فعندما نقول: الحيوانات بدلت نوعها مائة مرة، فهذا الأمر من اعتبارنا، كالاعتبار الذي قسمنا على أساسه الحرارة إلى مائة درجة، ولكن في الواقع ونفس الأمر فقد تغيرت إلى ما لا نهاية له من الأنواع والذوات، ولرب سائل يسأل ويقول: وما الاشكال في ذلك؟

الجواب هو: أن اللامتناهي لا ينحصر في المتناهي، إذ لا مانع من الذوات غير المتناهية في الأزمان غير المتناهية، والتي ليس لها بداية ولا نهاية، أما أن تقع ما لا نهاية من الذوات في المتناهي فلا يمكن ذلك.

وفي النتيجة: الذوات اللامتناهية هل تتبدل في الزمان أو اللازمان؟

الجواب: تتبدل في الزمان، وعلى الأقل تتبدل في (الآن)، إذن هذه الذوات اللامتناهية لابد أن تتغير في (الآنات) المتوالية، بينما الماء الذي في الاناء ينتقل من حرارة بدرجة صفر إلى حرارة بدرجة مائة في غضون خمس دقائق،

والخمس دقائق ليست غير متناهية، فليس (الآن) غير متناه، إذن فنحن مضطرون لاعتبار هذا اللامتناهي لا متناهيا بالقوة لا بالفعل، كما نفرض ذلك في الخط وفي الكمية وأمثالهما من أنها لا متناهية، ولكنها لا متناهية بالقوة، فمثلا هذا الخط الذي هو أمر متناه نقول: إنه غير متناه قابل للقسمة، ومعنى اللامتناهي هنا هو: أننا لو فرضنا هذا الخط نصفين، فيكون نصفه أيضا قابلا للقسمة إلى نصفين، وهكذا نصف النصف، وكل نصف يقبل القسمة إلى نصفين، وهذا يعود إلى فرض الذهن، بينما الواقعية الخارجية هي أمر متصل واحد، ولكنه أمر واحد قابل للانقسامات الذهنية اللامتناهية، وتلك الواقعية الخارجية لا يمكن أن تكون أجزاؤها غير متناهية، فاللامتناهي محدود ولا يمكن أن تكون له أجزاء لا متناهية بالفعل[1].

---

(١) لقد بحثنا قسما من هذا الموضوع في دراستنا حول (أسئلة أبي ريحان الفلسفية لابن سينا) بصورة أشمل وأكمل. أحد تلك الأسئلة التي قدمها البيروني لابن سينا حول الجزء الذي لا يتجزأ في مورد الجسم، فهو يقول: لماذا رفض أرسطو نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، بينما الاشكال الذي يرد على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ يرد على نظرية أرسطو؟

فأجابه ابن سينا بقوله: إن أرسطو نفسه أجاب على هذا الاشكال بإجابة غير صحيحة، بعد ذلك يجيب ابن سينا على الاشكال بصراحة، حيث إن جزءا كبيرا من جوابه يعتمد على مبانيه، والقسم الآخر ليس صحيحا على مباني ابن سينا نفسه، ولأن هذه الأجوبة ذكرها ابن سينا في شبابه، أي في العمر الذي كانوا يسمونه فيه الفتى الفاضل، وهو بعد لم ينضج، لهذا فقد قال كلاما لا ينسجم ـ إلى حد ما ـ مع ما أورده في كتبه المتينة (كالشفاء، والاشارات، والتنبيهات)، على كل حال فقد فصلنا القول في هذه المسألة في دراستنا تلك.

ثم إن ملا صدرا أجاب على شبهة البيروني في الأسفار بصورة إجمالية، بعد أن ذكر جواب ابن سينا عليها. وقد بحثنا هذه المسألة بصورة دقيقة في تلك الدراسة المنشورة ☜

﴾ في كتابنا (مقالات فلسفية)، وسنبحثها في المبحث القادم.

س: كيف يعرفون (الآن)؟ وهل يقولون بامتداد زماني له؟

ج: كلا.

س: إذا لم نقل بامتداد زماني للآن، عندها لا يمكن القول بأنه لا يصح أن توجد في الخمس دقائق ما لا نهاية من الآنات، إذ عندما يكون للآن امتداد زماني، فعندما نضربه في اللانهاية تكون النتيجة هي ما لا نهاية، أما إذا كانت صفرا فلا يحصل لنا من ضربه في اللانهاية مقدار.

ج: جواب السؤال الأول:

ان (الآن) في اصطلاحهم له معنيان:

أ ـ الآن: عبارة عن حد الزمان، أي أن ما يوجد هو الزمان، والزمان موجود بصورة أمر ممتد، ومسألة كون الزمان في الذهن أو في الخارج ليست مورد بحثنا هنا، على كل حال الزمان في ظرف نفسه، سواء كان في الذهن أم الخارج، هو أمر ممتد. عندئذ نفترض حدا بين قطعتين من الزمان، وهذا افتراض ذهني وليس له وجود عيني، كنقطة نفترضها في خط، فمثلا نقول: لدينا خط وفي وسط هذا الخط نقطة، وهذه النقطة هي حد مشترك بين نصفي الخط، ولكن الخط نفسه لا بصورة كمية أو بصورة نقطة مستقلة.

(الآن) بالمعنى الواقعي الذي يقبل الفرض هو ما ذكرناه، ولهذا فنحن لا نعتبر (الآن) بمعنى الزمان الحالي، حيث إن الزمان دائما هو الذي بين الماضي والمستقبل، وما يعتبر زمانا حاضرا هو حد معين وهو أمر فرضي.

ب ـ المعنى الآخر للآن، هو عبارة عن الجزء الذي لا يتجزأ من الزمان، نظير ما فرض في باب الأجسام، حيث يفرض في باب الزمان: ان الزمان مجموعة من الذرات الصغيرة غير الممتدة (إذ لو كانت الذرات الصغيرة ممتدة لأصبحت هي الزمان، أي أن كل ذرة تكون زمانا في غاية الصغر) فيكون (الآن) عبارة عن ذرة صغيرة جدا بلا امتداد، ويتكون الزمان من مجموع هذه الذرات الصغيرة.

ويكون (الآن) بالمعنى الأول متأخرا عن الزمان، لأنه حد الزمان، ولكن (الآن) ﴿

بالمعنى الثاني (إن كان هناك من يقول به) هو ما يتركب منه الزمان.

(الآن) بالمعنى الثاني لا يقول به أحد من الفلاسفة قطعا، وحسب تعبير هؤلاء: لا يكون الزمان مجموعة الآنات المتتالية، كما يستحيل أن يكون الجسم الخارجي مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ، أي من النقاط الجوهرية.

لابد من الاشارة إلى اشتباه كثيرا ما يحصل في الفلسفة الحديثة بين الجزء الذي لا يتجزأ وبين أجزاء ذيمقراطيس.

لنر الآن ما هو الفرق بين الرأيين حول المكان والزمان، والذي يعتبر أحدهما الزمان والمكان من الأجزاء التي لا تتجزأ بينما ينفي الرأي الآخر كونهما كذلك؟

إذا اعتبرها المسافة في مجموعة من الذرات والأجزاء المتجاورة والتي لا تتجزأ، والزمان مجموعة من الآنات المتتالية والمتجاورة، عندئذ لابد من اعتبار الحركة هي مجموعة الوصولات لا المرور والعبور.

نفرض حركة من مكان ما إلى آخر. ولنفرض وجود مليار جزء لا يتجزأ، أي مليار جوهر فرد تشكل هذه المسافة الجسمانية، حيث توجد آنات بعدد هذه الأجزاء التي لا تتجزأ، أي بعدد مليار يتشكل منها الزمان. هنا يلزم أن نقول إنه يوجد مليار وصول، أي أن الشيء الذي قطع هذه المسافة وصل مائة مرة إلى هذه النقطة في هذا (الآن)، ثم إلى تلك النقطة في ذلك (الآن)، بمعنى أن هذا الشيء كان ساكنا مليار مرة، فتكون الحركة والحال هذه مجموعة من السكونات، ولا توجد رابطة بين أفراد هذه المجموعة من السكونات (لأنه لابد من القول إن هذا السكون وبما أنه يقع في جوار ذلك السكون فهو غيره)، حينئذ تكون الحركة عبارة عن مجموعة من مليار سكون في مليار جزء لا يتجزأ في مليار (آن)، كما لا يوجد اتصال واقعي بين هذا الجزء من المسافة وذلك الجزء منها، وإنما هما متجاوران فقط، وأيضا لا يوجد اتصال بين هذا الآن وذلك الآن وهما متجاوران كذلك، ولا توجد أي وحدة اتصالية بين هذا السكون وذلك السكون وهما متجاوران فقط، وعندها تكون الحركة عبارة عن مجموعة مكونة من مليار سكون.

أما النظرية الثانية فهي:

أن المسافة وحدة ممتدة يقسمها الذهن إلى أجزاء، وإن كانت في الواقع ليست أجزاء، وإنما يفرض الذهن لها أجزاء، والزمان كذلك وحدة ممتدة والذهن يفرض له أجزاء، والحركة أيضا وحدة ممتدة والذهن يفرض لها وصولات، وإلا فهي في ذاتها ليست وصولا، وإنما كلها عبور ومرور.

فإذا كانت ماهية الحركة هي وحدة ممتدة وليست السكون، يجب أن نقبل بأن المسافة وحدة ممتدة، والزمان كذلك.

وإذا قبلنا بكونه هكذا فلا يمكن القول بأن ماهية الحركة هي الحصول، وأما الذين اعتبروا الحركة (حصولا) وفي نفس الوقت يقبلون نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ويقولون: إن الشيء عندما يتحرك يكون في البداية في نقطة، ثم يقفز دفعة واحدة إلى نقطة اخرى، وهكذا إلى نقطة ثالثة (تعبير القفز هنا ليس صحيحا، وإنما يجب أن نعبر بالطفرة لا القفزة، لأن القفز نفسه حركة، لكنها حركة سريعة). وهذا الكلام كله ضرب من المحال.

على أية حال هذا بحث مهم، وهو واسع، ونكتفي منه بهذا القدر، وننتقل إلى الحديث عن السؤال الآخر: حيث قلتم إن هذه (الآنات) التي يكون بعدها صفرا، وجمع الأصفار صفر أيضا، كما أن ضرب الصفر فيما لا نهاية يكون صفرا، إذن لا يمكن أن نقول إنه لا يصح أن يكون لدينا ما لا نهاية من (الآنات) في خمس دقائق.

هذا صحيح، إن ناتج ضرب الصفر فيما لا نهاية هو صفر، ولكن كلامنا هو: هل هذه الآنات عندما تقع بجانب بعضها الآخر تشكل الزمان أم أنها لا تشكله؟

س: وهل تشكل الزمان؟

ج: إذا كانت تشكل الزمان، إذن تقبلون بهذا المحال، وهو أنه يحصل لنا عدد من ضم الصفر إلى الصفر الآخر.

س: كلا، لا يمكن القبول بذلك، لأن عدد الأنواع ليس لا متناهيا.

ج: عندها لا يمكنكم القبول بالأنواع، لأن الشيء عندما يصبح قابلا للقسمة إلى ما لا نهاية يجب أن نعرف أقسامه بالفعل، وأنتم تقولون: إن كل ما يقبل القسمة إلى ما لا نهاية موجود، فيجب أن تكون أجزاء الزمان موجودة بالفعل.

س: إذن يجب أن لا نعتبر الأنواع ممتدة زمانيا؟

ج: ليس امتدادا زمانيا وإنما كله (آني)، الأنواع غير المتناهية في المسافات غير المتناهية في الآنات غير المتناهية، والكلام هو في أن قابلية التقسيم غير محدودة، والنظرية هنا تقول: إن كل شيء قابل للتقسيم، وبمقدار ما هو قابل للتقسيم يكون موجودا بالفعل، وبما أن الزمان قابل للتقسيم إلى ما لا نهاية، فيلزم أن يكون غير متناه بالفعل.

س: إذا قسمنا المسافة تصبح الأجزاء أصغر، فعندما تقترب الأجزاء من اللانهاية، يقترب امتداد كل جزء إلى المالانهاية.

ج: عندما تقولون إن أكثر الحد ليس فرضا، وإنما هو فرض الذهن، هذا صحيح، فبأي قدر نفرض فيه هذا الانقسام تصبح الأجزاء أصغر، وهذا هو معنى اقترابها من اللانهاية.

س: يقولون إن الأجزاء لا تصل إلى الصفر أبدا، وإذا تساءلنا عن هذه الأجزاء هل هي صفر أم لا؟ يقال: إنها ليست صفرا، وإنما تقترب من الصفر، حينئذ نقول: كم عددها؟ هل هو ما لا نهاية؟ يقال: كلا، إنما تقترب من اللانهاية..

ج: هذا صحيح.

س: نعم، ولهذا فلا حاجة لضرب الصفر في اللانهاية والفحص عن النتيجة، ويرتبط هذا الكلام بالشبهة التي أثارها زينون الإيلائي، وهي شبهة رمي السهم، التي فسر فيها الحركة بأنها مجموعة سكونات، زينون أنكر الحركة، فيما اعتبر هيروقليطس كل شيء متحركا، وخلاصة شبهة رمي السهم هي: أن السهم الذي ينتقل من نقطة إلى أخرى، تمثل حركته مجموعة لا متناهية من السكونات، وكيف تكون مجموعة السكونات شيئا؟

يمكن الجواب على هذا الاشكال بقولنا: ان الجزء الذي لا يتجزأ لا يوجد في الخارج بالمعنى الذي تصورونه به من أن امتداده يكون صفرا.

ج: نعم، لقد أثيرت هذه الاشكالات، وقد بحثنا شبهة زينون في دراستنا حول (أسئلة أبى ريحان البيروني الفلسفية لابن سينا).

نتيجة البحث

من هنا يمكن لنا الوصول إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وذلك انه في الحركات التكاملية والحركات الاشتدادية إذا كانت الذوات والماهيات أصيلة والوجود أمرا اعتباريا، يلزم أن يكون كل شيء متحرك في حالة الحركة في زمان محدود من الحركة، حيث يقع بين مبدأ ومنتهى، قد طوى ما لا نهاية من الذوات، أي يلزم أن يحصر اللامتناهي بين حدين، وهو محال.

أما إذا كان الوجود أمرا أصيلا فتحصل حينئذ مسألة تكامل الأنواع، التي تفترض في باب الكيفيات، إلا أنه يمكن افتراضها في غير الكيفيات، كالكميات الخارجية ونظيرها، أي أنه لدينا شيء واحد واقعي قابل للقسمة بالقوة، وبناء على أصالة الوجود لا يكون الأمر كذلك، وهو أن الشيء عندما ترتفع درجة حرارته من درجة واحدة إلى اثنتين ومنها إلى ثلاث، وبما أن حقيقته هي نفس ذاته فإنه يترك هذه الذات لينتقل إلى ذات أخرى، ويترك الأخرى وينتقل إلى غيرها (وفي الواقع لابد من القول: الذوات المنفصلة عن بعضها، لأنه لم تبق أي علاقة بين هذه الذوات)، وإنما هذه الحرارة من درجة واحدة إلى مائة ليست أكثر من حقيقة واحدة تشتد في ذاتها، ليست أكثر من فرد يشتد في ذاته، وهو وجود واحد فقط، ولكن يمكن أن ينتزع الذهن لكل مرتبة من مراتبه

✍ س: أشكل زينون على أتباع فيثاغورس باعتبارهم كل شيء مجموعة من الوحدات، والمكان أيضا مجموعة من الوحدات.

ومن شبهات زينون الأخرى قوله: لأجل أن يقطع شيء ما مسافة معينة لابد أن يكون هذا الشيء في كل (آن) في مكان معين، وبما أن تلك المسافة لها ما لا نهاية من الأجزاء، فلابد أن يكون الزمان لا متناهيا كي يقطع هذه المسافة اللامتناهية. ومن شبهات زينون شبهة رمي السهم، أو حركة الحجر المتوالية.

ج: كل تلك الشبهات يمكن حلها على أساس مباني ملا صدرا الفلسفية، وله هنا كلام دقيق جدا لم يذكره أحد قبله.

اللامتناهية ماهية، فالوجود حقيقة واحدة متصلة، والأنواع والماهيات والذوات هي التي تنتزع من الوجود، والانتقال من ماهية إلى اخرى موجود، إنما هذا الانتقال هو بمعنى أن الوجود يشتد في ذاته، ولازمه فرض الماهيات المتعددة وانتزاعها، لا أن يكون في الواقع عدة ماهيات وتكون لها أصالة، فالشيء يترك ماهية ويدخل في ماهية اخرى، وحينئذ تكون مسألة الماهية مسألة ذهنية بالنسبة لنا، ومسألة تكثر الماهية تكون ذهنية أيضا، بينما تكون مسألة الوجود ومسألة الوحدة مسائل واقعية وحقيقية، فالحرارة هي وحدة واقعية متصلة ممتدة تنتزع لها ماهيات لا متناهية.

كان ذلك تقريبا وتقريرا لهذا البرهان، من دون البحث في تفاصيل وتشعبات هذا المبحث، لأنه لابد من التوسع في دراسة بعض المسائل التي يرتكز عليها في مجالات اخرى.

(٣)
أصالة الوجود
الدليل الثالث

كَوَنُ المراتبِ في الإِشتدادِ   أنواعاً استَنار للمُرادِ

ذكرنا أن هذا البرهان والبرهان التالي لهما أهمية وقيمة أكثر من البراهين الاخرى على أصالة الوجود.

ويبتني هذا البرهان على أساس قبول الكميات للانقسام، حيث اهتم الفلاسفة بمبحث في مسألة الكميات منذ القديم، وهو: أن أوضح وأبرز وأكثر خواص الكمية أصالة هو قابليتها للقسمة، حتى إن قبولها للقسمة يدخل في تعريفها، وإن سلب قابلية القسمة عن الكمية يعني أن الشيء يتجرد عن كونه كمية.

وفي مسألة الكميات لابد من الالتفات إلى أمرين، وهما:

١ ـ هل يعني قبول الكميات للقسمة أنها منقسمة بالفعل؟ وهل كل كمية ناتجة من امور غير قابلة للقسمة تشكل باجتماعها أمرا قابلا للقسمة؟ وفي الكميات المتصلة، كالخط، عندما نقول الخط قابل للقسمة فهل يعني هذا أن الخط في الواقع عبارة عن مجموعة من الامور غير القابلة للقسمة باسم النقاط والتي تكون بجنب بعضها الآخر أم لا ؟

الخط عبارة عن أمر واقعي ممتد، ولا يوجد في هذا الأمر الواقعي انقسام، ولكن فيه قابلية للقسمة، أي يمكن أن يقسم باللحاظ الذهني إلى أقسام، وليس له أقسام وأجزاء فعلية.

لقد كانت هناك نظرية في هذا المجال تقول: إن الشيء الآن منقسم بالفعل كنظرية الجزء الذي لا يتجزأ الكلامية، وليس نظرية ذيمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ[1] التي تقول: إن كل كمية عبارة عن مجموعة أجزاء غير قابلة للقسمة.

وفي مقابل هذه النظرية هناك نظرية تقول: إن الشيء يقبل القسمة، بمعنى أن الشيء في الواقع ليس مجموعة أقسام بل هو وحدة قابلة للانقسام. وهنا يثار سؤال مفاده هو: هل قابلية هذه الوحدة للانقسام لا متناهية أم متناهية؟ أي هل قابليتها للانقسام تتوقف عند حد معين فتكون متناهية أم لا؟ فكلما تقدمنا إلى الأمام وقسمنا أي جزء إلى جزأين أصغرين يكون ذلك الجزء قابلا للانقسام أيضا، وإذا قسمنا هذا الجزء الأخير إلى قسمين فإن له قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية ولا يتوقف عند حد معين؟

ولو قلنا بأن قابلية الانقسام هذه بلا حد، فيرد هذا السؤال وهو: ما هو نوع هذه القابلية للانقسام؟ هل قابلية الشيء للقسمة أمر ذهني بحت، أي كلما تصوره الذهن وقسمه إلى جزأين فإن كل جزء من هذين الجزأين يكون قابلا للقسمة في الذهن، أم أن قابلية الشيء للقسمة أمر عيني، بمعنى أننا إذا قسمنا الشيء إلى قسمين في الخارج، ثم قسمنا كل قسم منهما إلى جزأين آخرين، وواصلنا التقسيمات بهذه الصورة، فهل سنصل في النهاية إلى جزء يكون ممتنعا عن التقسيم؟

ومن هنا يكون البحث تارة حول الانقسامات الذهنية للشيء، واخرى حول

---

(١) ليس من المعلوم إن كانت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ الكلامية مطروحة في الفلسفة اليونانية أم لا، أي لا يمكن إبداء رأي قاطع حول هذه النظرية.

الانقسامات العينية، وهما ليسا ملازمين لبعضهما، ويمكن لأحد أن يقول إن هذه الانقسامات العينية تتوقف عند حد معين، بينما الانقسامات الذهنية لا يقول أحد بتوقفها عند حد معين إلا المتكلمون.

ومن المعلوم أن هذا البحث من الأبحاث الفلسفية القديمة الأساسية المطروح بعضها حتى قبل أرسطو.

٢ ـ هل الكمية منحصرة بالكمية القارة أم أن هناك كمية غير قارة؟ (الكمية القارة مثل الخط والسطح والحجم، والكمية غير القارة هي مثل: الحركة والزمان، حيث ان أجزاء هذا النوع من الكمية ليست مجتمعة مع بعضها، فكل جزء فيها يفنى كي يأتي الآخر). إذا قلنا إن الكميات (أي الامور القابلة للانقسام) ليست منحصرة بالكمية القارة، وإنما لدينا أيضا كميات غير قارة، عندئذٍ يثار نفس السؤال الذي ذكرناه بالنسبة للكمية القارة، حول الزمان والحركة، وهو: هل الزمان مجموعة من (الآنات) الصغيرة، وكل (آن) ليس له أمام وخلف وماضٍ وحاضر ومستقبل؟ هذا السؤال بموازاة الجزء الذي لا يتجزأ الكلامي، أي أن الآنات تصبح بمثابة الأجزاء التي لا تتجزأ على حد قول المتكلمين.

إذا قلنا إن الزمان عبارة عن مجموعة (آنات) متوالية، وإن كل (آن) ليس زمانا، لأن الزمان يعني الكمية، وكما أن كل نقطة ليست خطاً، فإن كل (آن) ليس زمانا، وكما أن الخط هو كمية متكونة من مجموعة امور كل منها ليست كمية (وهي النقاط)، فالزمان أيضا كمية غير قارة متكونة من مجموعة آنات، كل منها ليس زمانا وليس كمية، إذا قلنا ذلك فيكون كلامنا نظير نظرية المتكلمين في باب الكميات القارة، كما يمكن ذكر نفس هذا الكلام في الحركة.

النظرية المقابلة لهذه النظرية هي: ان الزمان في الواقع هو حقيقة ممتدة، والحركة كذلك حقيقة ممتدة، ووحدة ممتدة، وذهننا هو الذي يقسمها إلى قسم سابق وقسم لاحق، وإلا فانها في الواقع نفسها هي بعد واحد، وهي امتداد.

وما أشرنا له سابقا من وجود نوعين من التقسيم: تقسيم ذهني وتقسيم

عيني، فإن ذلك غير مطروح هنا، فمسألة التقسيم العيني في باب الزمان والحركة لا معنى لها، وليس لدينا في باب الزمان والحركة سوى التقسيم الذهني. فلو أردنا تقسيم قطعة من الزمان، دقيقة مثلا، فإن الذهن يقسمها إلى نصفين، وكل منهما إلى نصفين آخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية. وقد نصل إلى حد لا يستطيع الخيال فيه أن يتصور ذلك الجزء الصغير، ولكن ذلك الجزء في الواقع هو جزء من الزمان القابل للقسمة، والحركة أيضا كذلك، فإذا تحرك شيء ما وانتقل من مكان إلى آخر، فهذه الحركة لها مبدأ ومنتهى، وهي كمية، وقابلة للقسمة إلى أجزاء.

تلك مقدمة ارتأينا ذكرها هنا حول الكمية وانقساماتها، وهل الكمية منحصرة بالقارة أم لا[1] ؟

---

(١) س: ماذا يعني تقسيم الحركة هذا؟

ج: يعني هل للحركة قسمان: قسم أول وثان، أم لا؟

س: بأي معنى؟

ج: ذكرنا أن هذا التقسيم ذهني لا عيني.

س: ما هو تصورنا عن تقسيم الحركة في الذهن؟

ج: عندما نتصور أشياء في الذهن، لا يمكن أن نفرض لها جزأين ونقول هذا الجزء وذلك الجزء، كتصورنا عن النقطة، فهل يمكن أن نفرض للنقطة جزأين؟

س: كلا.

ج: حسنا، أو تصور الإنسان عن نفسه، كتصوره عن اللذة ـ نفس اللذة ـ ولكن بعض الأشياء التي نتصورها في الذهن يمكن أن نفرض لها أجزاء، ونرى هذه الخاصية في كل حركة، فمثلا الحمامة التي تتحرك من مكان معين إلى آخر، فهل حركتها أمر ممتد أم لا؟

س: نعم، حركتها أمر ممتد.

ج: حسنا، بما أنها ممتدة، إذن بسطت على هذه المسافة، أي أن لها امتدادا على هذه ﴾

⇐ المسافة منطبقا عليها، وكما تنقسم هذه المسافة، تنقسم الحركة كذلك، والفرق بينهما أن أجزاء المسافة في الزمان الواحد لا تجتمع مع بعضها في الزمان الواحد، وإنما تحصل في أزمان متوالية، أي أنها أمر ممتد يحصل مرة وينعدم اخرى. إذن هذا القسم من الحركة موجود هنا، وهذا الجزء من المسافة الذي شغله هو غير ذلك القسم الآخر وتلك المسافة الأخرى التي شغلها.

س: نعم، قصدنا هو: هل قابلية انقسام الحركة تعود في الأصل إلى قابلية انقسام الزمان والمسافة؟

ج: كلا، لا تعود لذلك. إذا قلنا إنها منطبقة عليها، صحيح هي منطبقة عليها، طبعا الزمان يعود إلى الحركة، وليست الحركة هي التي تعود إلى الزمان، وفي الواقع الحركة والزمان هما امتدادان منطبقان على بعضهما، أي أن امتداد الزمان وامتداد الحركة هما شيء واحد، ولهذا فإن أي متحرك له زمان خاص به، أي أن الزمان ليس شيئا غير الحركة، إذ يعود هذان الاثنان إلى أمر واحد، ولكن امتداد المسافة هو غير امتداد الحركة، منطبق عليه ولكنه غيره.

فمثلا لو تحرك طائران وطارا من الوادي باتجاه أعلى الجبل، فيمكن في هذه الحالة أن يقطع أحدهما هذه المسافة بساعة واحدة، بينما يقطعها الآخر في ساعتين، بالنسبة للمسافة فهي واحدة، وكلاهما تحرك أيضا، ولكن امتداد حركة أحدهما أكثر، أي أن بعده أكثر، وامتداد حركة الآخر أقل.

في هذا المثال طول المسافة متساو، ولكن إحدى الحركتين أسرع والاخرى أبطأ، إذ كلما كانت الحركة أسرع لابد أن يكون طولها أقل، أي أن طول الزمان أقل. عكس هذه القضية هو أن يتحرك الطائران بسرعة واحدة، ولكن يكون زمان حركة أحدهما ساعة واحدة، والآخر ساعتين، عندها تكون المسافة التي قطعها هذان الطائران غير متساوية. فهنا بالرغم من أن امتداد الحركة لهما متساو، ولكنهما يختلفان من حيث بعد المسافة، فامتداد المسافة التي طار فيها أحدهما أكثر من الأخرى.

ولنذكر مثالا أوضح وهو: تريد سيارتان الحركة من طهران إلى قم، فإذا افترضنا أن ⇐

تحليل الحركات المكانية وغير المكانية

بعض الامور ممتدة في ذاتها مثل الحركات المكانية، لأن الحركة المكانية في المسافة وهذه المسافة جسم، فلابد أن يكون لها امتداد، فيحصل هنا بعدان بعد مكاني وبعد زماني، فمثلا لو طارت حمامة وانتقلت من مكان إلى آخر فيكون لحركتها بعدان، بعد مكاني والآخر زماني، البعد المكاني هو المسافة، والبعد الزماني هو الذي ينتج عن الحركة.

وبعض الامور ليس لها بعد مكاني وإنما لها بعد للحركة، فمثلا إذا لم تكن حركة شيء ما حركة مكانية بل كانت حركة كيفية، أي تتغير كيفيا بالتدريج، كأن نقول مثلا: تتغير الحرارة من درجة صفر إلى مائة، فيوجد هنا امتداد حركي، وتوجد بالتالي قابلية للانقسام، أي كما أن كل حركة وكل كمية لها قابلية انقسام يحصل هذا التغيير الكيفي على قابلية الانقسام بواسطة الحركة، فإذا حصل شيء ما على درجة حرارة مائة مباشرة، فلا توجد فيه هذه القابلية، ولكن بما أنه حصل على الحرارة بشكل تدريجي، ولو فرضنا أنه حصل عليها في مدة عشر دقائق، وكان له في (الآن) الأول درجة حرارة معينة، وفي (آن) آخر درجة اخرى، وهكذا حتى يصل في الدقيقة العاشرة إلى درجة مائة، ولأن هذا الشيء قد مر بحركة تدريجية حتى بلغ درجة مائة، وبما أنه من سنخ

✍ إحدى السيارتين تقطع المسافة في غضون ساعتين، بينما تقطعها السيارة الأخرى في ساعة واحدة، هنا تكون السيارتان قد قطعتا مسافة واحدة بالنسبة لبعد المسافة، فكلتاهما قد ذهبت إلى قم، ولكن بالنسبة للبعد الزماني تكون إحداهما قد قطعت هذه المسافة في بعد أقصر، والاخرى في بعد أكثر، ولكننا لو افترضنا أن السيارتين سارتا بسرعة واحدة (مثلا ٦٠ كم في الساعة) ولكن إحداهما وصلت بعد ساعة والثانية بعد ساعتين، فلابد أن تكون المسافات متعددة.

لقد ذكرت هذه الأمثلة ليتضح الفرق بين البعد وامتداد المسافة (المكاني) والبعد وامتداد الحركة (الزماني).

الحركة وله زمان، فلابد أن تكون فيه قابلية للانقسام أيضا.

أما المائة درجة والمائة مرتبة التي نذكرها، فهي أمر من وضعنا واصطلاحنا، نحن وضعناها لحساب حياتنا، وإلا فإن الأمر ليس بهذه الكيفية، من أن الشيء قطع مائة درجة، أي أنه لا توجد في الواقع مائة درجة معينة، ولذا فلابد من قبول إحدى هاتين النظريتين:

أ ـ أن هذه الحركة الكيفية مجموعة امور غير منقسمة، أي مجموعة امور غير كمية وجدت منها كمية، فتكون هذه النظرية نظير نظرية المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزأ، ونظرية (الآنات) في الزمان، عندئذ يصبح معنى هذه الدرجات التي مر بها الشيء حتى بلغ درجة مائة مجموعة سكونات، أي أن هذا الشيء كان له درجة (وسكون) في كل (آن) من الزمان، وفي (الآن) الآخر يكون في درجة اخرى وسكون آخر، وهكذا، ونحن نتصور أن الشيء يحدث بالتدريج، الشيء ليس تدريجيا، إنما هو مجموعة (سكونات) وضعت إلى جانب بعضها الآخر.

إذن هذه نظرية تقول: إن الشيء عندما يقطع الدرجات والمراتب تكون حركته مجموعة (سكونات) في مراحل وفي (آنات)، إذا افترضنا وجود مليون (آن) هنا، يلزم القول بوجود مليون (سكون) في جانب بعضها، ولكن هذه (السكونات) هي بالنحو الذي يكون فيه الشيء في درجة من الحرارة (الدرجة الاولى) ثم يزداد درجة، وهكذا، هذا هو التفسير الذي يعتبر الحركة مجموعة سكونات ومنقسمات بالفعل، سكونات منفصلة مرتبة بجانب بعضها.

ب ـ النظرية الاخرى: هذه السكونات (التي هي ليست مائة درجة، لأن ذلك من وضعنا، يمكن تقسيمها إلى ألف درجة أو مليون) هي أمر انتزاعي، فالسكون في أي مرحلة باعتباره (سكونا) في هذا (الآن) وفي هذه النقطة هو أمر انتزاعي ذهني، والسكون غير موجود، الموجود هو (الحدوث)، أي أن مجموعها هو (حدوث)، فالحدوث هو وحدة متصلة، ووجود واحد، ولكن ميزة

(الحدوث) هي أن الذهن يستطيع أن ينتزع لكل درجة منه (سكونا) وبما أنه يمكن فرض درجات لا متناهية له، فيمكن اعتبار وانتزاع (سكونات) لا متناهية له.

وهذا القول هو نفسه الذي يجري أيضا في المكانيات والحركات المكانية.

لنفرض أن الشيء الموجود على هذا الخط الممتد موضوع في هذه النقطة، وانتقل منها إلى نقطة اخرى، ولنأخذ هذه النقطة بعين الاعتبار ونقل إنها هي (الآن) التي كان فيها الشيء، ولكن هذا أمر ينتزعه الذهن، فنحن ليس لدينا (آن) كان الشيء موجودا فيه، بمعنى (آن) و(سكون) يكون فيها السكون هنا فقط وليست في نقطة سابقة ولا سكون في نقطة لاحقة، ولا يوجد (آن) كهذا أساسا، وإنما هو مما ينتزعه الذهن، فكما أنه لا توجد نقطة[1]، والخط أمر واحد متصل، كذلك لا يوجد سكون في نقطة وفي (آن)، وتكون الحركة أمرا واحدا متصلا يمكن فرض سكونات لا متناهية لها، لأن كل كمية تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، أي أن (السكون) في هذا السانتيمتر مثلا قابل للقسمة إلى (سكونين). وهذان السكونان كل منهما قابل للقسمة إلى (سكونين). ولا يتوقف ذلك عند حد معين، وبما أن الأمر المتصل قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، إذن إذا كان (السكون) واقعيا فلابد أن توجد سكونات لا متناهية، وإن كان انتزاعيا، والموجود هو الحدوث وليس السكون، فيمكن أيضا انتزاع (سكونات) لا متناهية.

كيفية الاستدلال على أصالة الوجود

إذا كان الوجود هو الأصيل فالحركات الاشتدادية قابلة للتوجيه والتفسير،

---

(١) نحن لا نقول بالجزء الذي لا يتجزأ في باب الخط، ولا نقول إن الخط مجموع نقاط، وإنما نقول: ان هذه النقطة التي نسميها نقطة وسط هذا الخط هي أمر افتراضي، وفي الواقع لا توجد فيه نقطة، والخط أمر متصل واحد.

وإن كانت الماهية هي الأصيلة فهذه الحركات لا يمكن توجيهها ويلزم من ذلك المحال.

ومن المعلوم أن الحركات الاشتدادية موجودة، وهذا بنفسه دليل على عدم أصالة الماهية، لأنه بناء على القول بأصالة الماهية يلزم كون الماهيات لا متناهية، وذلك: أن الذات في الامور الاشتدادية تتغير لحظة لحظة ويحدث فيها تبدل في الأنواع، ولذا سنضطر للقول بأنه على الدوام هنالك ذات تذهب واخرى تأتي، عندئذ سيكون لدينا ما لا نهاية من الماهيات، والوجود منتزع منها، ولكن إذا كان الوجود أصيلا، والماهية هي ملاك الكثرة وقابلة للحد بل تكون هي نفسها حدا، فيكون معنى ذلك: أن هذه الحركة الاشتدادية هي سيلان واحد ووجود واحد في الواقع، وهي ليست كثيرة، لأن الكثرة أمر يعتبره وينتزعه الذهن.

وفي هذا المقام يذكر ملا صدرا مسألة مهمة وأساسية، وقد أوردناها في دراستنا حول أسئلة أبي ريحان البيروني الفلسفية لابن سينا، وتلك المسألة هي: أن الشيء في حالة الحركة ليس له ماهية بالفعل وإنما بالقوة وبحسب الفرض، فالشيء إذا كان ساكنا، وبما أنه ثابت في حالة معينة فيمكن افتراض ذات له، والقول بأن حده هو: حيوان ناطق، أي يمكن أن يجمد في ذلك الحد، وبما أنه جمد في ذلك الحد وتوقف هناك فهو ذو ماهية واقعية، أي أن الماهية التي تنتزع هي له، أما الشيء الذي لا يستقر في مكان، فكل ماهية تفرض له مثل (السكون) في هذه النقطة، حيث إن (السكون هنا) لابد أن يكون أمرا افتراضيا فقط، وفي البداية لابد أن نفرض (السكون هنا) لكي نتمكن من انتزاع ماهية له، ولكنه في الواقع ليس سكونا هنا لأنه في حالة تبدل دائمة، وكل (آن) تفرض له ماهية، يكون قد اتخذ لنفسه ماهية اخرى، وتلك الماهيات لأنها اعتبارية فهي قابلة للانتزاع، إذ كون الشيء (ذا ماهية) يعني أنه قابل لانتزاع الماهية منه، وكونه (ليس له ماهية) أي أنه الآن ليس له حد معين، لأن الشيء السيال ليس له حد.

ولمزيد بيان نذكر هذا المثال وهو: لو رسمنا خطا بالقلم[1]، فما دامت اليد هي التي ترسم الخط، فهل لهذه الجهة من الخط (جهة اليد اليمنى) حد ؟

كلا، لأنها لا تتوقف في مكان، فهي ليست في مكان ما، أي الآن وحيث إن اليد في حالة حركة، فلا يعني هذا أنه توجد مجموعة من السكونات بحيث تكون في (آن) متوقفة هنا، و(آن) آخر في مكان آخر، و(آن) ثالث في مكان ثالث.

وهذا الكلام إنما يصح لو كانت لدينا مجموعة من السكونات، ولكن بما أنه لا توجد هنا مثل تلك السكونات وإنما هو سيلان، لذا فلا يوجد بالفعل في أي زمان في نقطة ما، بينما يمكن افتراضه في كل النقاط.

في الامور التي لها حركة اشتدادية يكون الأمر كذلك، وتكون الأشياء في حالة الحركة لا ماهية لها بالفعل وإنما لها ماهية بالفرض، وبذلك يمكن أن نحصل على ماهيات لا متناهية بالفرض، وبما أن الشيء قابل للقسمة إلى ما لانهاية فيمكن فرض ماهيات لا متناهية له[2].

---

(١) يختلف الخط عن الحركة في أن الحركة إذا كانت موجودة جزءا فجزءا فهي تنعدم كذلك، بينما الخط شيء إذا وجد يبقى، إلا أنهما من حيث الوجود والحدوث أحدهما مثل الآخر.

(٢) س: هل يعني هذا أن الفرق بين الماء والنار ـ مثلا ـ في عالم التجربة، هو أمر انتزاعي ذهني وليس مرتبطا بذات الشيء؟

ج: كلا، إذا افترضنا شيئا ما ساكنا ولو سكونا نسبيا فإن لديه القابلية كي نعطيه ماهية واقعية، أي ماهية تنتزع منه بالفعل، وأما الشيء في حالة الحركة، فلا.

س: بناء على هذا الفرض فلا شيء في حالة توقف، كل شيء في حالة حركة.

ج: كون كل الأشياء في حالة حركة هو أمر، وكونها ليست ذات ماهية فعلا، هو أمر آخر.

س: ماذا تعني التجربة حين نجري تجربة على شيء ما؟

ج: في البداية أضرب لكم مثالا كي تتضح الاجابة: هناك بحث ممتاز جدا باسم↵

﴿ الحركة القطعية والحركة التوسطية، فإذا افترضنا ان طائرة تحركت من شمال إيران متجهة نحو الوسط، فهذه الطائرة هي في حالة حركة دائمة ولا تقف في أي لحظة في مكان ما، فلو جعلنا لها نقطة بين حدين، كأن نعتبر مثلا كل منقطة خراسان مكانا، ونقول إن هذه الطائرة هي في منطقة خراسان لمدة ساعة، استخدمنا لهذا التعبير من حيث أننا حصرنا ـ الطائرة ـ بين حدين، وافترضنا ما بين الحدين ساكنا، فكان أن سمينا المكان الأول المحصور بين هذين الحدين (منطقة خراسان) والمكان الآخر (منطقة مازندران) ـ مثلا ـ عندها يصبح في نظرنا أن هذه الطائرة طالما هي بين هذين الحدين ولما تتجاوزهما بعد، فهي بمعنى ساكنة أو كأنها ساكنة، وذلك بما أنها لم تخرج من منطقة خراسان بعد، وقد مضى على وجودها هناك ساعة كاملة، فهي ساكنة بالنسبة لكل منطقة خراسان، ولكن هذا أمرٌ اعتباري وضعي، فالطائرة ليست ساكنة، فلو نظرنا إلى المكان الذي تشغله هذه الطائرة وهو عشرة أو عشرون مترا مثلا، فأنها لن تكون ثابتة في أية نقطة أبدا. والتجربة لا تستطيع الوصول لهذا، ولكن الإنسان، وبما أنه لا يستطيع أن ينظر إلى هذا المكان الخاص والمحدود، فهو مضطر أن يجعل لها حدا أوسع، ويعتبر ما لبث فيه من هناك إلى هنا سكونا.

عندها يقول: إن هذه الطائرة موجودة ومتأخرة في خراسان ساعة، بينما هي في الواقع بالنسبة لمكانها غير متأخرة وغير ساكنة.

ولنأخذ مثالا آخر وهو الألوان، فإذا تحرك شيء ما من اللون الأخضر إلى الأصفر، ومن الأصفر إلى الأحمر، فنقول: إن هذه الفاكهة كانت خضراء لمدة عشرة أيام، ثم تحولت إلى صفراء عشرة اخرى، وحمراء في العشرة التالية، فهذا سيكون كما لو افترضنا ما بين الأخضر والأصفر شيئا واحدا (كمنطقة خراسان)، وما بين الأصفر والأحمر أيضا افترضنا وجود شيء، كما افترضنا منطقة مازندران، ثم افترضنا الأحمر شيئا ثالثا، عندها نقول: ان هذه الفاكهة هي خضراء لعشرة أيام، وصفراء لعشرة أيام، ثم هي حمراء لعشرة أيام أيضا، ولكنها في الواقع ونفس الأمر لم تكن في ﴾

(آن) واحد، وفي (حد) واحد، فهو كان دوما يتحرك في (الأخضر)، إلا أن هذه الخضرة كانت قد تحركت تدريجيا، وأخذ يقل لونه حتى اقترب من الأصفر، ثم تقدم حتى وصل إلى المحل الذي نسميه نحن ـ حدا ـ ونطلق عليه اسم (الأصفر)، وإلا فإنه لا وجود لحدٍ بين الأخضر والأصفر في واقع الأمر.

إذن فهذه وضعناها نحن، ولهذا يقول ملا صدرا: الإنسان ليس لديه حد بتاتا، وهو يقول هذا عن الإنسان بالذات، ويقول: إنه ليس للإنسان ماهية كما ليس له حد، بل إن كل فرد من بني الإنسان له ماهية خاصة، وكل فرد من بني الإنسان له ماهية في كل (آن).

طبعا وبما أننا في بحث الحركة، فلا يهمنا أمر الإنسان أو الحجر أو الماء أو النار، ولابد من حل هذه المسألة على نحو آخر، فالأشياء الموجودة على محور حركة واحد، وفي طريق حركة بعضها الآخر، يعتبرها الذهن بالجعل والاعتبار من ماهية واحدة، ويضع لهما اسما واحدا، ولكن الأمر في الواقع ليس كذلك، بل هنالك ملايين بل مليارات الماهيات بين نفس هذه الحدود التي جعلها الذهن ماهية واحدة.

س: ألا نستطيع أن نقول وبناء على نفس مثال الطائرة إن الشيء الذي هو منشأ انتزاع هذا الثبات والوحدة هو اعتبار الحدين وثابت الاتجاه؟

ج: كلا، صحيح أن ثبوت الاتجاه موجود في هذا المثال، ولكن اعتبار المكان الواحد ليس باعتبار الاتجاه، لأنه أمر اعتباري وضعي، وحتى إن لم يكن ثبوت الاتجاه موجودا فإن بامكاننا اعتباره أيضا، فلو فرضنا مثلا أن لدينا سجادتين، وسارت نملة على السجادة الاولى، ثم نقول: إن النملة سارت لمدة ساعة كاملة على السجادة الاولى، وها هي الآن تدخل توا إلى السجادة الثانية، يعني أننا اعتبرنا كل مساحة تلك السجادة (سكونا للنملة)، أي أننا اعتبرنا كل هذا المكان الكبير، والذي هو أضعاف أضعاف حجم النملة، اعتبرناه مكانا احتلته النملة بكامله، وكأنها احتلت المكان كله في تلك الساعة.

س: هل كون المكان قار الذات هنا هو الذي ساعدنا كي نفترض نوعا من الوحدة والثبات؟

ج: نعم، نفترض ثباتا ما، بالرغم من أنه لا وجود له.

س: أي كأننا نعكس كونه قار الذات وثابتا، ثم ننسب هذا الأمر إلى الحركة التي ليس لها ثبات.

ج: من الأفضل أن لا نعبر بهذه الطريقة، افترضوا أن طول هذه النملة هو (٢ سم) ومكانها الواقعي الذي تحتله لا يمكن أن يتجاوز (٢ سم)، فهذه النملة عندما تتحرك فأنها تغير مكانها باستمرار، طبعا لا بمعنى أن المكان يتغير إلى مكان أو أماكن منفصلة عن بعضها، بل بمعنى أنها تغير مكانها باتصال، فمكانها الواقعي هو ذلك الذي يتبدل باستمرار، يعني السانتيمترين، ولكن يمكن اعتبار مكان النملة ليس الـ(٢ سم) بل مترين، أي أننا نرى النملة وسط هذين المترين، ثم نقول إنها كانت في هذا المكان عشر دقائق، فمكانها الواقعي ليس أكثر من (٢ سم)، ولكن كأننا لاحظنا هذين المترين بتمامهما مكانا للنملة.

ويشبه هذا ما لو قال أحدٌ: إنني في هذا البيت، وهذا البيت هو مكاني، فكل هذا البيت ليس مكانه، مكانه دائما هو قسم من البيت، ولكنه افترض كل البيت مكانه، وللذهن الكثير من هذه الاعتبارات.

هنا أيضا نفس الشيء، حيث نعتبر المسافة كلها بمثابة مكان واحد للشيء، وعندما نعتبر كل المسافة بمثابة مكان واحد سنقول: إن الشيء هنا لخمس دقائق وهكذا دواليك.

القطار الذي يتحرك باستمرار نقول عنه: إنه من الآن وحتى ساعة اخرى بين دامغان وشاهرود، أي أننا افترضنا كل تلك الفاصلة شيئا واحدا، بينما مكان القطار الواقعي هو ذلك المقدار الذي يشغله، فالقطار ليس في مكان واحد، ولا للحظة واحدة.

س: إذن، على هذا الأساس، عندما نعتبر الحركة نوعا من الوجود، والسكون نوعا آخر منه، فإن تبديل الشيء المتحرك إلى شيء ساكن حتى بالنسبة للشيء العادي المتحرك والذي يفقد حركته ويسكن هو أمر أهم وأعمق مما افترضنا، لأن الشيء في الواقع انتقل من مرحلة وجود إلى مرحلة اخرى من الوجود.

ولما كانت الحركة من الكميات المتصلة، وكل كمية متصلة قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية، إذن الامور التي تشتد وتحصل على مراتب نتيجة للحركة كالحرارة واللون وبقية الكيفيات التي ترتقي من الضعف إلى القوة، لها مراتب لا متناهية، ولو كانت الماهية أصيلة فلابد أن تكون كل هذه المراتب لا متناهية بالفعل، أي ان حركة هذا الشيء في هذه المراتب تكون على شكل (سكونات) غير متناهية، وتتراكم الأشياء اللامتناهية إلى جنب بعضها الآخر، حينئذٍ يلزم أن يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين، وهو محال.

وأما إذا كان الوجود هو الأصيل فما نقول من كون المراتب أنواعا يعني أنه يمكن انتزاع الأنواع منها، وإلا فإن الأنواع ليست فعلية، الوجود هو الفعلي فقط،

ج: نعم، لا ريب في هذا، بل ربما انتقل من مرحلة وجود إلى مرحلة عدم، بمعنى أن هذا الشيء الذي كان يغير حدوده دوما يتوقف فجأة عند نقطة ما، وبمجرد توقفه عند تلك النقطة فإن تلك النقطة ستصل بالنسبة له إلى الفعلية، والشيء الذي يبدل ماهيته، أينما توقف ستكون الماهية له أمرا قطعيا.

س: كيف تطبقون الحركة التوسطية والحركة القطعية على مثال الطائرة؟

ج: سيأتي بيان ذلك فيما بعد لأنه بحث واسع، فالحركة القطعية والحركة التوسطية هما من الأشياء التي عبروا عنها بتعبيرات مختلفة، أحد هذه التعبيرات ما ذكرناه نحن، ففي باب الحركة، اختلاف الرأي كان موجودا منذ السابق، حيث قال البعض: هنالك في الحركة أمر ثابت دائما، والتغير والتجدد لا وجود لهما في الحركة، التجدد هو لحدود الحركة، حيث أراد البعض أن يستنبط هذا من كلام ابن سينا وأمثاله، إلا أن كلام ابن سينا متناقض في ذلك إلى حد ما.

فيما قال البعض الآخر: كلا، ليس هنالك من ثبات في الحركة أساسا، فثبات الحركة هو نفسه ثبات التجدد، وإلا فلا وجود لأي ثبات آخر في الحركة، وهذه هي الحركة القطعية التي سنبحثها فيما بعد.

وكل الأنواع والفصول والأجناس انتزاعات ذهنية، ويمكن للذهن أن ينتزع للشيء جنسا وفصلا وأنواعا غير متناهية.

ولكن تلك التي ليست لها واقعية أصيلة لها واقعية اعتبارية، أي أن الواقعية ذات منشأ انتزاعي حيث تنتزع من شيء، وإلا فإنها ليست شيئا[1].

---

(١) س: عندما تقولون: إن الحركة ليست مجموعة من (السكونات) بل هي مجموعة من (الحصولات)، فإن لفظ (سكون) هنا مبهم إلى حد ما، يجب القول: مجموعة من الماهيات.

ج: ليس صحيحا ما قلته: مجموعة من (الحصولات)، هو (حصول) واحد لا مجموعة، أما ما تقولون من أن لفظ (السكون) هذا مبهم، فهو صحيح، لأننا عندما نقول: مجموعة من (السكونات) يعني من الماهيات الموجودة، أي مجموعة من الماهيات المتحصلة.

س: ما يعني: استنار للمراد، هنا؟

ج: هذا كلام جاء به السبزواري لأجل قافية الشعر، استنار للمراد يعني مستنير لمقصودنا، ولو قال: أنار للمراد لكان أفضل، لأن معناه سيكون: منير مقصودنا.

س: ألا ينبغي ذكر مقدمة لهذا البحث حول قبول الماهية للتشكيك وعدم قبول الوجود لذلك؟

ج: بلى، لقد أشرنا لذلك فيما مضى، ولربما كان من الأفضل أن نكرر الإشارة له مرة اخرى. طبعا لعله لم تنظم المباحث بصورة مرتبة من حيث المقدم والمؤخر منها كي تتضح العلاقة المنطقية بينها. ولكن على أية حال عندما تقرأ هذه البحوث حتى النهاية فإنها تشكل دورة كاملة ستساعد فيها المباحث التالية في فهم المباحث السابقة.

وغالبا ما تكون المسائل في البداية مبهمة، لكنها تتضح مع مواكبة البحث بشكل تدريجي.

س: هل قدمتم بحث الاشتراك المعنوي للوجود عن عمد؟

ج: نعم، قدمنا بحث الاشتراك المعنوي، ولكننا أخرنا بحث وحدة الوجود لما سيأتي، أما بحث التشكيك في مبحث (وحدة الوجود) فسيذكر لاحقا. ↵

س: ولهذا إذا كانت مسألة امتناع التشكيك في الماهية غامضة عند أحد فيمكن أن يقول نفس الشيء الذي يقوله عن الوجود، عن الماهية، أي ينسب التشكيك للماهية.

ج: نعم، صحيح يستطيع أن يقول نفس الشيء الذي نقوله عن الوجود إنه موجود في الماهية، وسنذكر لاحقا أن التغيير لا يتناسب مع وحدة الماهية، وثباتها.

س: وهذا يعني أن الماهية أمر محتاج للثبات، ولذا فلا يمكن أن نعتقد بواقعية الماهية في الحركة الاشتدادية.

ج: إذا اعتبرناها واقعية فنحن مضطرون لتفسير الحركة الاشتدادية، بأنها مجموعة لا متناهية من السكونات، وهذا مستحيل.

س: إننا نستطيع أن نقرر المسألة التي تقول: ان الحركة ليست مجموعة السكونات، والزمان ليس مجموعة الآنات، كما في الفيزياء عندما نقول إن هنالك ذرة المادة، وذرة النور وهي الفوتون، وذرة الطاقة، ولكن لم نسمع حتى الآن بذرة اسمها ذرة الزمان.

س: في النظرية التي تعتبر الزمان والحركة مرتبطين ببعضهما، ولا تقول بوجود مستقل للزمان عن الحركة، فإن الزمان أمر انتزاعي ذهني مرتبط بالحركة، وليس له وجود مستقل كي نعتبر له جزءا أو لا نعتبر.

ج: ولكن هذين الاثنين مرتبطان ببعضهما فعلا، فإذا كانوا يقولون بجزء لا يتجزأ للزمان، فلابد أن يقولوا بجزء للحركة أيضا، أي يكون هذا مساويا لإنكار الحركة، حيث أنه لا توجد حركة في الواقع سوى مجموع السكونات.

س: عندما تكون الحركة غير موجودة في الواقع، وهي ليست سوى مجموعة وجود وعدم، أي ايجاد واعدام، عندها تكون هذه المسألة هي (خلق المدام) والتي بينها العرفاء.

ج: بما أن هذا الكلام غير قابل للتوجيه فلسفيا، فقد قال ملا صدرا وأمثاله: مع انهم (أي العرفاء) قالوا كلامهم بهذه الطريقة، ولكن قصدهم كان الحركة الجوهرية، ولهذا فهم يقولون: في كل آن يوجد العالم ويعدم، كالكلام الذي يقال اليوم في باب النور من أن النور يوجد ويعدم آنا فآنا، إلا أننا نراه ضوءا متصلا، نظرا لأن أثره باق في أعيننا، وهم يعتقدون أن التجلي هكذا أيضا، ولهذا يقولون:

لا تكرار في التجلي، وإن ذات الحق دائما في حالة التجلي، تتجلى دائما، وكل تجل

يختلف عن التجلي الآخر، حتى لكأنهم يقولون بنوع من الانفصال. على كل حال فظاهر كلام العرفاء هو: أن العالم آنا فآنا يعدم ويخلق، يعدم ويوجد. وينظر العرفاء للمسائل الفلسفية بنوع من الاستغناء، ولا يهتمون بالفلاسفة، وما إذا كان كلامهم يتناسب مع الفلسفة أم لا.

س: إذا تنبهنا إلى اللوازم العقلية لمسألة (خلق المدام) ـ بغض النظر عن كونها صحيحة أم لا ـ فإن بالإمكان اعتبارها نظرية مقابل نظرية الحركة الجوهرية.

ج: نعم.

س: ديكارت يعتقد بنظرية كهذه، وهو يذكر أحد الأدلة في (التأملات) لأصل إثبات وجود الله تعالى، عندما يقول: لا شيء يضمن وجوده في (آن) ما بوجوده في (الآن) القادم، أي أنه يعتبر الوجود أمرا ساكنا ثابتا، حيث إن الوجود في هذا (الآن) لا يعني الوجود في (الآن) القادم.

إذن إذا رأينا الأشياء موجودة في الآنات والأزمنة المختلفة، فلأنها دائما تخلق، أي أن ديكارت يقول بـ (خلق المدام) أيضا.

ج: كلا، فهذا كلام آخر، وهذا غير ذاك، وهو كلام صحيح، بمعنى أن وجود الشيء في هذا (الآن) لا ينتج وجوده في (الآن) الآخر، إذا اثبت هذا الأمر (وقد أثبت في باب الحركة) من أن العالم دائما في حالة الايجاد، سواء كان بنحو الاتصال الدائم أو بالنحو الذي قاله العرفاء، فهو بالتأكيد سيكون بحاجة إلى وجود أعلى، وإلا فإن المرتبة السابقة لا يمكن أن تتحقق في المرتبة اللاحقة.

س: أما كلام غاليلو أيضا بهذه المناسبة حيث آمن بالله، فهو: كل متحرك ما لم يصطدم بمانع فإنه سيستمر في الحركة.

ج: نعم، ولكن هذا أيضا بحث آخر ومسألة أخرى، إلا أن كلام غاليلو عرض في كلمات الفلاسفة المسلمين، وبصورة جيدة جدا.

س: أين عرض؟

ج: في باب الحركة.

(٤)
أصالة الوجود
الدليل الرابع

كيفَ وبالكَونِ عن استواءِ قَد خَرَجتْ قاطبةُ الأشياءِ

يحظى هذا الدليل بأهمية أكثر من غيره من الأدلة السابقة التي استدلوا بها على أصالة الوجود، وسنقرر هذا البرهان بالصورة التي قرره فيها السبزواري، وبصورة اخرى.

تقرير السبزواري للدليل الرابع

يقال إن الاختلاف بين الماهية (الواقعة في جواب ما هو؟) والوجود، هو أن الماهية في ذاتها لا تقتضي الوجود كما لا تقتضي العدم، فالوجود والعدم خارجان عن ذات الماهية، والماهية بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وهذا يعني أنها ممكنة الوجود والعدم[1]، فمثلا إذا أخذنا الإنسان وتعقلناه كذات وماهية، فنجد امورا كثيرة أخذت كأجزاء في معنى الإنسانية، فمن هذه الأشياء (الجوهرية) فلا يمكن القول (إن الإنسان يمكن أن يكون جوهرا

---

(١) س ما هو المراد بالماهية هنا، هل هي الماهية الكلية أم الجزئية؟

ج: سنبحث هذه المسألة عن قريب إن شاء الله تعالى.

ويمكن أن لا يكون جوهرا)، إذ بافتراضنا للإنسان نكون قد افترضنا الجوهرية، والجسمية، والحيوانية، لأن مفهوم الإنسانية ينطوي على تلك المفاهيم، ولكن مفهوم الإنسانية لا ينطوي على العدم فلا يتخلله العدم، ولذا لا يمكن القول إن الإنسان: جوهر، وجسم، وحيوان، وعدم، لأن العدم ليس داخلا في مفهوم الإنسان[1]، أي أن الوجود والعدم لا يدخلان في مفهوم الماهية، ولا

---

(١) س: هل يعني ذلك أنه مع فرض وجود الإنسان لا يكون العدم داخلا في مفهومه؟

ج: كلا حتى مع عدم فرض وجوده، فالوجود والعدم ليسا داخلين في مفهوم الإنسان، ومفهوم الإنسان بحد ذاته لا يدخل في مفهومه الوجود أو العدم.

س: إذن هل هو أمر ثالث بين الوجود والعدم؟

ج: كلا، ليس هنالك أمر ثالث، ولكن لا يدخل في مفهوم الإنسان الوجود أو العدم، ومن المعلوم أن الإنسان في الواقع ونفس الأمر إما موجود وإما معدوم، ولكن يوجد فرق بين أن تقول: إنه في الواقع إما موجود أو معدوم، وبين أن تقول: إن كلا من الوجود والعدم ليسا داخلين في مفهومه.

س: معنى ذلك اعتبارهما في مفهومه؟

ج: نعم.

س: هل يعني هذا ان كلا الوجودين (الذهني والخارجي) غير مأخوذ في المفهوم؟

ج: نعم، الوجود الذهني أيضا غير مأخوذ في المفهوم.

س: كيف يكون ذلك؟ وما هي حيثيته إذن؟

ج: إن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم، فلسنا نريد أن نقول: إن هذا الإنسان شيء ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج، ولا هو موجود ولا هو معدوم، فهذا محال. الإنسان في الواقع إما موجود أو معدوم، وإذا كان موجودا، فإما أن يكون في الخارج أو في الذهن، أو في كليهما، ولكن الكلام في أنه هل الوجود والعدم (سواء الوجود الخارجي أو الذهني) داخل في مفهوم الإنسان أم لا؟ ولنعرض ذلك بمثال توضيحي: لو فرضنا أن البرهان قد دل على أن كل جسم متناهي الأبعاد، ولا يوجد جسم غير

متناهٍ، من الممكن أن نسلم بهذه القضية ونقبلها، وهي صحيحة أيضا، ولكن يمكن أن نتساءل: هل مفهوم الجسم يحمل مفهوم (التناهي) في حد ذاته، أي أنه إذا أردنا أن نعرف الجسم فهل يلزم أن نأتي بمفهوم التناهي في تعريفه أم لا؟ كلا، فالجسم متناهٍ من دون لزوم دخول مفهوم التناهي في مفهوم الجسم، ولو أردنا بيانا آخر يمكن القول: لو افترضنا أن هناك ذاتا، وحملنا عليها عدة مفاهيم، فيمكن القول: إن هناك نوعين من هذه المفاهيم، بعض هذه المفاهيم توجد في نفس الذات فهي داخلة في مفهوم الذات وتحمل عليها في نفس الوقت، والبعض الآخر غير داخلة في الذات مع أنها محمولة عليها، فمثلا تستطيع أن تحمل على مفهوم المثلث الكثير من المعاني، منها أنه شكل، ولكن في الوقت الذي نحمل الشكل على المثلث، فهو من المفاهيم الداخلة في ذات المثلث، إذ لو قمنا بتحليل ذات المثلث نجد أن الشكل يكون جزء الذات، وكذلك عندما نقول: إن المثلث شكل محاط بخطوط ثلاثة على هيئة خاصة. ولكن عندما نقول هذا مثلث لونه أخضر، فإن مفهوم اللون أمر خارج غير داخل في ذات المثلث، لأن اللون عندما يحمل على أي شكل أو جسم فهو خارج عنه. ليس اللون عين ذاته ولا جزءها، وكذلك الحال بالنسبة للماهية، فبالرغم من صحة حمل الوجود والعدم عليها فهما أمران غير داخلين في مفهوم وذات الماهية، صحيح أن الماهية في الخارج إما موجودة أو معدومة، ولكن من حيث المفهوم، لا يدخل الوجود والعدم في ذاتها.

ولأجل إقامة الدليل على عدم دخول الوجود أو العدم في مفهوم الماهية نقول: توجد ثلاث حالات يمكن افتراضها في صورة اعتبار الوجود أو العدم في مفهوم الماهية، وهي:

أ ـ إما أن يكون كلا المفهومين داخلا في الماهية، فهي موجودة ومعدومة في آن واحد، وهذا محال، لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين.

ب ـ إن الوجود وحده داخل في ذات الماهية، وهذا باطل، لأنه يلزم منه عدم إمكان حمل العدم على الماهية.

يشكلان جزء ذاتها، ومعنى قولنا هذا هو أنه إذا قطعنا النظر عن العلل الخارجية والتي تسبب للماهية الوجود أو العدم، فإن الماهية في حد ذاتها لا يمكن أن يحمل عليها الوجود أو العدم ـ لا نقول إنها لا موجودة ولا معدومة ـ حتى يقال إنه محال، بل نقول إن الماهية في حد ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم[1].

جـ ـ إن العدم وحده داخل في ذات الماهية، وهو باطل كذلك، لأنه يلزم منه عدم وجود الإنسان في الخارج في أي وقت من الأوقات.

س: هذا يعني أن كل تلك المفاهيم انتزاعات ذهنية؟

ج: فليكن.

س: إذن ماهية الإنسان أمر ذهني.

ج: لا يدور البحث حول ما في الذهن وما في الخارج، ولكن نريد أن نعرف: هل الوجود والعدم (الوجود الذهني والخارجي) واللذان يحملان على الماهية، هل هما من المفاهيم الداخلة في ذاتها أم من النوع الخارج عن الذات، فإذا قلنا: زيد عالم، وحملنا العلم على زيد، فليس العلم داخلا في مفهوم زيد، لأنه في حد ذاته يمكن أن يكون جاهلا ولكنه عالم.

وفي النتيجة هناك فرق بين مفهوم يحمل على مفهوم وهو عين ذاته أو جزء ذاته، وبين مفهوم يحمل على مفهوم وهو خارج عن ذاته فلا هو عين ذاته ولا هو جزؤها.

(١) س هذا الكلام إنما يصح بالنسبة للانتزاع الذهني، وإلا فهو كلام لا معنى له.

ج: لا أفهم ماذا تعني.

س: نحن ننتزع الوجود والعدم من مفهوم الماهية المنتزع، ولا يوجد لدينا معنى آخر.

ج: حسنا، هذا الوجود والعدم اللذان ننتزعهما، ألهما منشأ انتزاع؟

س: هذا الكلام يصح في الاعتبارات الذهنية والانتزاعات فقط.

ج: الاعتبار ليس أمرا وهميا لا واقع له ولا منشأ لانتزاعه واعتباره، فأنت تستطيع أن تنتزع مفهوم الجوهرية من ماهية الإنسان، ولكن هل هذا الانتزاع بدون أي مبرر

﴿ وليس له منشأ عقلائي، وهل هو أمر اعتباري مزاجي؟ وهل تتمكن أن تنتزع مفهوم (العرض) من ماهية الإنسان؟ إذن لابد أن يكون للمفاهيم الذهنية الانتزاعية منشأ انتزاع في الواقع.

س: نعم، يمكن وعلى صعيد الذهن إنتزاع جميع المفاهيم، يعني نلحظ الماهية بدون هذه الامور.

ج: كلا، أنت تتكلم في المحال، فمن المحال مثلا أن نحضرَ العدد في ذهننا وننتزع منه المقدار وبالعكس، كما لا يمكن أن نحضر الكم وننتزع منه الكيف، أو نحضر الكم المنفصل وننتزع منه الكم المتصل، لأن الانتزاع ليس أمرا عفويا.

س: كان مقصودي هو: أن هذه الامور تكون في عالم الذهن، أي أنه في الخارج ليس كذلك، أي لا يعرض شيء على شيء في الخارج.

ج: هذا مسلم لأننا قلنا سابقا إن الكلام ليس عما هو في الخارج.

س: حسنا، إذن كل الكلام في الذهنيات، لأنك نفيت الخارج فلم يبقَ إلا الذهن ولا يوجد أمر ثالث.

ج: كلا، عليك أن تدقق جيدا فيما أقول، وما اريد قوله هو: ان الذهن عندما يحمل مفهوما على آخر (موضوع) فهناك نوعان من الحمل؛ فتارة يكون المحمول في ضمن الموضوع، وأخرى يكون المحمول خارجا عن ذات الموضوع، فحمل الذهن ليس في عالم الوهم حتى يستطيع أن يحمل كل شيء على كل شيء، فالذهن يصل إلى النتيجة التي يريدها من خلال سلسلة من التحليلات، فعندما نقول ـ مثلا ـ : إن الفيلسوف كانت قسم القضايا إلى تحليلية وتركيبية، فلو أخذنا بما تقولون وأطلقنا على هذه تحليلية وعلى تلك تركيبية من دون أي سبب سوى المزاج الشخصي، فهذا الكلام ليس صحيحا، لأن التركيبية والتحليلية أشياء موجودة ولا تخضع للجعل والاعتبار الشخصي، ففي الواقع توجد قضايا تحليلية وهي التي يتضمن موضوعها محمولها، وأما ما قام به (كانت) فهو التحليل والتدقيق ثم وضع الاصطلاح، وإلا فهي واقعا موجودة قبل أن يعمل (كانت) ذهنه فيها، وهذا يشبه إلى حد كبير المركبات الخارجية كالماء مثلا، فهو في الواقع مركب من الهيدروجين والأوكسجين، ولكن ﴾

﴿ وجودهما ليس على نحو الانفصال والاستقلال، ولكن على نحو الاتحاد، أي أن العنصرين اتحدا، فنتج عن اتحادهما شيء واحد هو الماء (وهذا ليس أمرا وهميا)، أي أنه من الممكن في الخارج أن نحلل الماء إلى عناصره.

فالذهن عمله تماما يشابه هذا التحليل الخارجي، ولكنه في عالم المفاهيم، فعندما يتصور ذهننا مفهوم (الإنسان) فإنه يتصور أمرا واحدا ولكنه ينطوي على كل المفاهيم التي تشترك كأجزاء في ذات الإنسان، فالجوهرية، والجسمية، والحيوانية، كل هذه المفاهيم موجودة بضمن مفهوم الإنسان، ولكن الذهن يتصورها مجملة كمفهوم واحد، ولكن عند التحليل هل يمكننا أن نستخرج أي مفهوم نريد من مفهوم الإنسان؟ كلا، بل نستطيع أن نستخرج المفاهيم الداخلة في تكوينه فقط، كما أننا لم نتمكن من استخراج سوى الأوكسجين والهيدروجين عند تحليل الماء، فهل نتمكن أن نحصل على غاز (الأوزون) من الماء؟

كلا، لأن ذلك ليس تحت اختيارنا، وكذلك عندما نحلل مفهوم الإنسان لا نستطيع أن نستخرج منه مفهوم الكم مثلا، لأن مفهوم الكم غير موجود في مفهوم الإنسان، ولكن نستطيع أن نستخرج مفهوم الجوهرية منه لأنه يشتمل عليه.

س: لماذا لا نستطيع؟

ج: لأنه غير موجود.

س: إذن فنحن ننظر للوجود الخارجي وليس للماهية، فأصبح المناط هو الوجود الخارجي وليس الماهية.

ج: عندما نقول (موجود) نعني بذلك أنه موجود في مفهوم الماهية، وليس في وجود الماهية، لأنه من المسلم ان لكل ماهية وجودا ذهنيا ونحن حين نلاحظها في أذهاننا لا نلتفت إلى وجودها الخارجي.

س: ولكن إذا لم تكن موجودة فلا يمكن أن ننتزع الماهية.

ج: في الواقع أن الماهية لها جهة وجود وجهة مفهوم ذهني، ووجودها يختلف عن مفهومها. ﴾

وببيان آخر: عندما نحمل شيئا على آخر، فتارة يكون الحمل تحليليا، ومعنى التحليلية أننا نستخرج المحمول من ذات الموضوع (حيث سنوضح أن المحمول في الخارج أيضا قابل للاستخراج، وكذلك في الذهن، يعني أن هذا المفهوم قابل للحمل على الموضوع في الخارج أيضا). وتارة أخرى يكون الحمل تركيبيا، ومعنى التركيبية هي أن يحمل شيء على شيء آخر من دون أن يستخرج من ذاته ومن داخله، فهو مفهوم يرد على الذات من خارجها، ويحمل عليها.

ويختص الحمل الذاتي أو التحليلي في انه يستحيل فيه حمل نقيض المحمول على الموضوع، لأن من المستحيل أن تحمل ذات الموضوع في داخلها على شيئين متناقضين.

بينما في الحمل التركيبي، وهو الذي يحمل فيه الشيء من خارج ذات الموضوع على الموضوع، فإنه لا يستحيل حمل نقيض المحمول على ذات الموضوع.

فحين ننتزع الجوهرية من مفهوم الجسم، ونقول إن الجسم جوهر، فذلك يعني أنه من المستحيل حمل نقيض الجوهر على الجسم، فلا يصح أن نقول: (الجسم ليس بجوهر، لأن الجسم جوهر بالضرورة).

س: أنا أقصد أن مفهومها لا يأتي من السماء السابعة، فلابد من وجود لها حتى ينتزع منه المفهوم.

ج: عليك الانتباه حتى نتمم البحث فيتضح لك ماذا نريد أن نقول.

س: تعني لونا خاصا؟

ج: نعم، لون خاص، واللون الكلي وإن كان لا ينفك عن الجسم في الخارج، ولكن في نفس الوقت اللون الكلي ليس داخلا في مفهوم الجسم، حتى التلون بلون ليس داخلا في مفهوم الجسم، فإذا أردنا أن نعرف الجسم لا نقول في تعريفه: ذلك الشيء الذي له لون، فالجسم له لون من دون أن يكون اللون داخلا في مفهومه.

أما إذا قلنا: الجسم يمكن أن يكون أسود ويمكن أن يكون أبيض، فهو صحيح لأن الجسم محايد بالنسبة للبياض والسواد في حد ذاته، فلا البياض جزء ماهيته ولا السواد، وإن كان الجسم في الخارج إما أسود وإما أبيض.

بينما لا يكون الجسم محايدا بالنسبة للجوهرية، لأنه يتقوم بالجوهرية، وعندما نسلبها منه نكون قد سلبنا منه ذاته، فلا وجود للجسم بدون الجوهرية. أما عندما نسلب من الجسم سواده أو بياضه، فإن ذاته لا يمسها تغيير، لأنه غير متقوم باللون سواء كان أسود أم أبيض[1].

والآن لنطرح هذا السؤال وهو: هل الوجود والعدم بالنسبة للماهية معنيان تركيبيان أم تحليليان؟ بمعنى هل الوجود، والعدم داخلان في مفهوم الماهية وتعريفها أم لا؟ يجيب هيغل بالايجاب على السؤال السابق، ولكننا نرفض إجابته ونقول: إن الوجود والعدم لا يدخلان في ذات الماهية وتعريفها، ولذلك قدمنا البحث في مسألة (زيادة الوجود على الماهية) حتى نثبت أن الوجود ليس جزءا للماهية.

إذن فالماهية بحد ذاتها وبقطع النظر عن الامور الخارجة عن ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، أي لا تقتضي حملها عليها، وهذا هو معنى العبارة المشهورة (الماهية من حيث هي ليست إلا هي)، وهذا لا يعني أن الماهية في الواقع لا موجودة ولا معدومة، كما أنه يصح القول إن ذاتي لا تقتضي الفقر ولا الغنى، ولكنني في الواقع إما غني وإما فقير، فإن كنت فقيرا ففقري ناتج من علة خارجة عن ذاتي، وإن كنت غنيا فغناي ناشئ عن علة خارجة عن ذاتي، فالفقر والغنى بالنسبة لذاتي تلحقها على وجه اللااقتضائية.

وفيما يلي توضيح لما أفاده السبزواري:

إذا لاحظنا الماهية سواء كانت معدومة أو موجودة، نرى أن كلتا الحالتين لا

---

(١) س ألا يعني هذا أن الجسم إذا لم يكن له لون فإنه غير قابل للرؤية؟

ج: فليكن غير قابل للرؤية، قبول الرؤية أيضا غير داخل في تعريف الجسم.

اقتضائية بالنسبة للماهية، فالماهية في ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، فالإنسان من جهة كونه إنسانا لا يقتضي الوجود ولا العدم، ولكننا نرى أن الإنسان موجود في الخارج، فمَن الذي أخرج الإنسان من حالة الحياد بالنسبة للوجود والعدم إلى حالة الوجود، والتي لا نستطيع القول معها باللااقتضائية؟

وما هو السبب الذي أخرج الماهية من عدم استحقاق حمل الوجود عليها إلى هذه الحالة التي أصبحت فيها تستحق حمل الوجود عليها؟

وترد نفس هذه الأسئلة على مسألة الغنى والفقر لأنهما أيضا غير داخلين في ذات الماهية، ولكني الآن شخص غني.

فذلك الشيء الذي يكون بالنسبة للوجود والعدم غير محايد، بل إن الموجودية تنتزع من حاق ذاته إنما هو (الوجود).

إذن لابد أن يكون هناك شيء في العالم له حكم غير حكم الماهية، فحكم الماهية الذي ذكرناه وهو انها في مرحلة الذات لا تستحق حمل الوجود ولا العدم عليها، هذا الحكم لا ينطبق على الوجود، لأنه في مرحلة الذات يستحق الموجودية، وهذا الشيء الذي يستحق الموجودية في مرحلة الذات هو الذي نسميه (الوجود)، وهذا ما نعبر عنه بأصالة الوجود، أي أن هناك شيئا يقابل الأشياء التي لا تستحق في مرحلة ذاتها لا الوجود ولا العدم، وهو في مرحلة ذاته تنتزع منه الموجودية، فهو عين الموجودية، وهذه الواقعية ليس لها اسم غير (الوجود).

وربما يتبادر هذا السؤال وهو: هل افترضتم أن الوجود والماهية شيئان اثنان في الخارج؟ أي أنه قبل الوجود توجد الماهية اللااقتضائية في ذاتها، أم أن هذه مراتب يدركها العقل مع أنها غير موجودة في الخارج ولا يمكن الاحساس بها على صعيد الواقع؟

الجواب: هو انها مراتب يدركها العقل دون أن يكون لها وجود خارجي وتحقق واقعي، ومثال ذلك هو تقدم العلة على المعلول، فعندما تتحرك اليد وتحرك معها شيئا تحمله لا يوجد فاصل زماني بين حركة اليد وحركة الشيء

الذي تحمله، فالحركتان متقارنتان زمانا، ومع انعدام التقدم الزماني يوجد تقدم ذاتي (رتبي)، ولذلك نقول: إن حركة المفتاح ترتبط بحركة اليد وأما حركة اليد فلا ترتبط بحركة المفتاح.

نتيجة البحث

يمكن تلخيص الكلام المتقدم بالصورة التالية:

الشيء الذي يملأ الحيز الخارجي، أي الذي يشكل الخارجي والخارجية (هذه الخارجية التي تشمل الذهن أيضا)، وهو الذي يستحق حمل الموجودية عليه في مرتبة ذاته، هو الوجود.

وأما الأشياء التي نسأل عنها بـ (ما هو) والموجودة في أذهاننا، فانها أشياء ومفاهيم في مرحلة ذاتها لا يمكن حمل الموجودية عليها، وهي انتزاعات ذهنية.

وبناء على ذلك فالشيء الذي يشكل ذات الخارج هو شيء حقيقي تنتزع الموجودية من مرتبة ذاته، وهو الذي نعبر عنه بـ (الوجود) وهو الوجود العيني، أما الماهية فهي أمر انتزاعي اعتباري ينتزعها الذهن، والانتزاع الذهني ليس هو عين الواقع.

فالماهية منتزعة من الوجود، وليس الوجود منتزعا من الماهية، والوجود لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يحل في الذهن، لأن الوجود لا يغير مكانه، ومكانه هو عين الخارج، والشيء الذي في أذهاننا إنما هي مجموعة صور للأشياء الخارجية، وبحكم انطباق هذه الصور على الخارج[1]، يستطيع ذهننا أن يتعامل مع الخارج، فنقول: إن هذا الشيء ماهية، وهذا الشيء وجود، له واقعية في الخارج وله واقعية في الذهن.

أما أن نقول إن هناك شيئا مشتركا بين الوجود الخارجي والوجود الذهني،

---

(١) هذا نوع انطباق سنتعرض له بالايضاح في بحث الوجود الذهني.

فهذا اعتبار من اعتبارات الذهن وإدراكاته وليس أمرا واقعيا. إذن فجميع المفاهيم التي يحتفظ بها الذهن مثل: إنسان، حيوان، شجر، حجر، خط، عدد.. كل هذه مفاهيم انتزاعية واعتبارية، وبحكم اعتباريتها فهي في مرحلة ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، وعليه فإذا أردنا أن ننسب إلى هذه المفاهيم الوجود أو العدم فعلينا أن نفتش في غيرها حتى نجد أسباب وجودها وعدمها، أما في مرحلة ذاتها فهي لا موجودة ولا معدومة.

تقرير آخر للدليل الرابع

تقدم في بحث سابق السؤال حول ما إذا كانت الماهية مفهوما جزئيا أم كليا؟ وقبل معرفة الاجابة على هذا السؤال لابد من بيان مقدمة وهي:

إن الكلي والجزئي مصطلحان لهما معنيان، الأول، هو الكلي والجزئي المنطقي، حيث أنه من المتعارف عليه عند المناطقة: أن المفهوم إما أن يقبل الصدق على كثيرين، وإما أن لا يقبل الصدق على كثيرين، والأول هو ما يعبر عنه بالكلي مثل (الإنسان)، والثاني هو ما يعبر عنه بالجزئي مثل (زيد).

والثاني: المعنى الآخر للكلي والجزئي هو: المتشخص وغير المتشخص، فحين يستعمل مصطلح الجزئي يراد به: الشيء المتشخص المتعين الذي لا ينطوي على إبهام.

فإن كان المراد من الكلي والجزئي بالمصطلح المنطقي، فلا يوجد أي فرق هنا، سواء قلنا إن الماهية أمر كلي أم جزئي، لأنها أمر اعتباري، إذ أنه كما يكون مفهوم الإنسان اعتباريا كذلك مفهوم زيد.

وأما إذا أردنا من الجزئي الشيء المتشخص، فذلك الشيء هو الوجود لأنه عين التشخص والتعين، والتشخص والتعين لا يحصلان إلا بالوجود. وهنا يمكن أن نذكر قولا للفارابي في هذه المسألة وهو:

ان الفارابي ورغم عدم اهتمامه بمسألة أصالة الوجود، إلا أن له قولا لطيفا ودقيقا في نفس الوقت، وهو: أن كل المفاهيم حتى ما تعورف عليه أنه

جزئي منها، إنما هي كلية، فمفهوم (زيد) أيضا كلي لأنه يقبل الصدق على كثيرين، فإذا فرضنا ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ أن زيدا تحول إلى مائة زيد فإن المفهوم ينطبق على المائة كلهم.

فالتعين والتشخص لا يمكن أن نحصل عليه من المفاهيم، وإنما هو وقفٌ على ذلك الشيء الذي تكون الموجودية عين ذاته، وليس ذلك الشيء إلا الوجود، وهذا الكلام أول من قال به هو الفارابي، وهو الذي عنون المسألة القائلة (إن التشخص صفة الوجود).

وحتى ابن سينا وأمثاله لم يقولوا بهذا بل لعلهم لم يقبلوا ما قاله الفارابي، والفارابي بالرغم من عدم طرحه لمسألة أصالة الوجود فإنه يقول: إن التشخص صفة الوجود فقط، ولا يتحقق الوجود من دونه، وهذا الكلام ينسجم مع القول بأصالة الوجود.

من هنا نعلم أن الذين حاولوا أن يحصلوا على التشخص من خلال ضم بعض الماهيات إلى البعض الآخر (كما يرى هيغل) كانوا على خطأ، لأن ضم الماهيات إلى بعضها ومهما بلغ عددها لا يوجد التشخص، كما أن ضم القيود إلى القيود لا يزيل الابهام، لأن التشخص والشيء المتشخص هو الشيء المنحصر بفرد واحد، وهذا لا يحصل من ضم المفاهيم إلى بعضها.

فعندما نقول (إنسان) فهو مفهوم كلي مبهم، ثم نضيف له قيدا فنقول: (مسلم) (إنسان مسلم)، ثم نضيق الدائرة أكثر فنضيف قيدا آخر (مجاهد) (إنسان مسلم مجاهد)، فيخرج كل إنسان غير مسلم وكل مسلم غير مجاهد، وكلما أضفنا قيدا آخر فإن الدائرة تضيق. لكن مع كل هذه القيود يبقى احتمال انطباق المفهوم على أكثر من واحد واردا.

وحتى لو شخصنا عنوان هذا الإنسان ورقم داره ـ وإن كان في مثل هذه الحالة لا ينطبق على أكثر من فرد واحد، ولكن احتمال التردد بين أي الأفراد وارد، وذلك لأنه من الممكن أن يكون قد بدل داره أو هدمها، وربما سكن فيها مَنْ يحمل نفس المشخصات.

إذن تبقى هذه المفاهيم مع ضمها لبعضها كليات، لا يحصل بها التشخص في نظر الفيلسوف طبعا، وأما بنظر القاضي مثلا والذي يريد أن يعرف علامات المتهم فتكفيه أقل العلامات في التشخص، فالمتهم حين يقبض عليه ويحكم عليه القاضي بضم مجموعة من مشخصاته إلى بعضها، إنما هو كلي بنظر الفيلسوف.

فالتشخص محصور فقط بذلك الشيء الذي يكون من الممكن انتزاع الموجودية من مرتبة ذاته (أي أن التشخص لا يحصل إلا بالوجود).

وهذا الكلام يتقاطع مع ما أفاده هيغل حيث تصور الوجود على أنه أكثر الأشياء خفاء، ثم قال بضم الوجود إلى العدم، يمكن أن نحصل على الصيرورة و(التكون) وبعد التكون تأتي مرحلة أخرى وذلك بضم مفاهيم أخرى، وهكذا كلما أضفنا مفهوما جديدا، نحصل على شيء جديد، إلى أن نحصل على الحقيقة الخارجية.

والصحيح أنه لا يمكن تحصيل الحقيقة الخارجية بإضافة المعاني وضم بعضها إلى البعض الآخر، وذلك:

١ ـ ان الوجود ليس جزء الذات، أي أن تلك الذوات التي نلاحظها خارجة عن الوجود، فالوجود ليس جزء ذواتها.

٢ ـ إذا كان الوجود أمرا مبهما فلا يجدي ضم ملايين المفاهيم والماهيات لكي يتعين ويتشخص، لأن التعين خاص بذلك الشيء الذي تكون الموجودية عين ذاته، أي الشيء المتشخص هو ذلك الشيء الذي يكون التشخص عين ذاته، بل إن ذاته هي التشخص[1].

---

(١) س: إذا لم يكن التشخص ذاتيا للماهية فهو إذن عارض لها؟

ج: نعم التشخص عارض للماهية، هذا كلام متين، لأننا قلنا إن التشخص خاص بالوجود، أي بذلك الشيء الذي يملأ الحيز الخارجي وله عينية وخارجية، وهو الوجود طبعا، ولكنه أي التشخص عارض بالنسبة للشيء الذي ينتزعه ذهننا، كما أن الوجود↵

☜ نفسه عارض بالنسبة للماهية.

س: وهذا هو معنى زيادة الوجود على الماهية؟

ج: نعم.

س: لدي سؤال وهو: أن هذه الماهية والتي لا تقتضي الوجود ولا العدم قبل أن يعرض عليها الوجود ما هي حيثيتها؟

ج: لا توجد ماهية لا في الذهن ولا في الخارج قبل الوجود، لأنها تنتزع من مراتب الوجود، فقبل تحقق أي مرتبة من مراتب الوجود لا توجد ماهية.

س: وهذا يعني أنه لا يمكن تصور الانفكاك بين الوجود والماهية؟

ج: قطعا لا يتصور ذلك، لأن الانفكاك الواقعي لا يوجد، نعم الانفكاك التحليلي ممكن.

س: يعني أنه انفكاك ذهني.

ج: انفكاك تحليلي.

س: عندما أشاهد شيئا يأتي من بعيد ولا أعرف ما هو، فإنني أصدق بوجوده فقط، ولكن بعد اقترابه أعرف أنه (حصان) مثلا، فهذا لا يعني أننا تعرفنا على شيئين وإنما هو شيء واحد لا غير.

ج: نعم في الخارج ليس إلا شيء واحد، ولكن هذا الشيء له حيثيتان، فهو حصان وهو موجود.

س: نعم، نقول موجود، ولكن السؤال عنه بما هو شيء زائد، يعني كما يقولون: الوجود بلا ماهية لا شيء والماهية بلا وجود لا شيء.

ج: نعم، وهو كذلك، في هذا المورد الذي نبحث في خصائصه هذا الكلام صحيح، أي ليس لدينا وجود بلا ماهية، ولكن الوجود في حد ذاته لا يلزم أن تكون: إنسانا أو شجرا أو أي شيء آخر، لذا نقول (ما هي) بعد إثبات وجودها، والسؤال هو: هل (موجود) و(ما هو) أمران في الخارج انضم أحدهما إلى الآخر؟

هنا يمكن تصور عدة وجوه وهي: ☜

۞ أ ـ أن كلاً من الحيثيتين في الخارج، وقد اتحدتا لتشكيل شيء خارجي، كما هو الحال في الهيدروجين والأوكسجين في تكوين الماء، ولوضوح بطلان هذا الوجه نترك البحث فيه.

ب ـ كلتا الحيثيتين ليس لهما تحقق في الخارج، وكلتاهما من انتزاع الذهن، وهذه هي السفسطائية التي تلغي الواقع الخارجي، وهذا الوجه واضح البطلان أيضا، ولا يوجد فيلسوف يقول بأي من هذين الوجهين.

ج ـ ان أحدهما له تحقق خارجي والآخر منتزع منه، فمن هو منشأ الانتزاع، ومن هو المنتزع؟ وبمعنى آخر: أيهما له عينية بغض النظر عن الذهن وأيهما من صنع الذهن؟ وهذا هو الوجه المقبول.

س: ليس لإحدى الحيثيتين تحقق في الخارج بدون الأخرى.

ج: ألم تقل قبل حين: لا يوجد في الخارج شيئان، فكيف تقول الآن لا يمكن تحقق أحدهما دون الآخر؟

س: هذا يعني أن جميع كلامنا في الانتزاعات الذهنية، وليس لها أي تحقق على أرض الواقع، ففي عالم الخارج لا يحصل وجود بدون ماهية، ولا ماهية بدون وجود، يعني أنه لا يوجد لدينا وجود مطلق خالٍ من القيود.

ج: كلا، ليس الأمر كذلك، والصحيح هو: أننا على صعيد الخارج لا يوجد لدينا وجود مع ماهية ولا ماهية مع وجود، هل أنت تقصد من اجتماع الماهية مع الوجود الاثنينية على مستوى الواقع؟

س: كلا.

ج: إذن لا يوجد في الخارج سوى شيء واحد لا غير.

س: إذا كان الأمر كذلك، فهذا الانفكاك إذن بين الوجود والماهيه انتزاع ذهني.

ج: كلا، بل العكس هو الصحيح، لأن اقترانهما في الذهن وليس في الانفكاك فيه، لأننا لو دققنا النظر فلا نرى في الخارج إلا شيئا واحدا وليس شيئين، ولكن الذهن انتزع الماهية من الوجود وألف بينهما. ۞

تقرير ثالث للدليل الرابع

هنا نريد أن نوضح هذا الدليل ببيان آخر، وهو:

ذكرنا سابقا هذه المسألة على وجه الاشارة فقط، والآن نريد أن نلقي ضوءا مفصلا عليها. فقد كنا نقول: (أ) معدوم، (ب) موجود، الإنسان معدوم، العالم معدوم، هذه القضية نريد أن نقيمها تقييما منطقيا، فمن أي القضايا هي؟

س: قطعا لا يوجد شيئان اتحدا في الخارج، كما لا يوجد شيئان منفصلان؟

ج: نعم لا يوجد انفصال أيضا، إذن ماذا؟ لقد ذكرنا فيما مضى بصدد الاثنينية، أنه إما أن يكون كل من الوجود والماهية من صنع الذهن، وإما أن أحدهما من صنع الذهن والآخر (بقطع النظر عن إدراك الذهن) له تحقق ويملأ حيزا، وهو عين الخارج، وهو منشأ الآثار الخارجية، ومنشأ الانتزاعات الذهنية، ثم قلنا: أيهما الذي له هذه الصفة دون غيره؟ هل هو الوجود أم الماهية؟ أي أيهما منشأ الانتزاع وأيهما المنتزع منه؟

س: أنا أقول كلاهما أمر انتزاعي.

ج: إذا كان الأمر كذلك، فإنك تلغي الواقع الخارجي ويصبح كل شيء أمرا ذهنيا.

س: نحن نلاحظ الشيء بلحاظين: الأول لحاظ وجوده، والثاني لحاظ (ما هو)، واللحاظان في الخارج شيء واحد.

ج: أنت تقول: إن في الخارج شيئا واحدا، لكننا نريد أن نفهم الاثنينية التي أفرزها ذهنك ما هو منشؤها؟ ومن أين جاءت؟ مع أن الخارج شيء واحد.

س: أنا أقول: لا يوجد شيئان منفصلان عن بعضهما في الخارج.

ج: إذن أنت تقول شيئان غير منفصلين.

س: في الذهن يوجد انفصال وانفكاك، بينما لا يوجد انفكاك في الخارج.

ج: هذا يعني أن هناك شيئين غير منفصلين.

س: كلا، إنه شيء واحد وليس شيئين.

ج: إذا كان شيئا واحدا فلماذا تعود وتقول (شيئان)؟!

وهنا يمكن الاشارة إلى بيانين، الأول للقدماء من أمثال ملا صدرا، والبيان الآخر للعلماء المحدثين أمثال كانت وهيوم.

والآن نريد أن نشير إلى ما قاله المحدثون في هذه المسألة ثم نقارنه بما أفاده المتقدمون.

بيان المحدثين

ونعني بهم الفلاسفة الأوربيين ابتداء من ديفيد هيوم ومن بعده، وخاصة عمانوئيل كانت الذي اشتهر عنه تقسيم القضايا إلى نوعين:

قضايا تحليلية، وقضايا تركيبية (تأليفية)، ثم قسم القضايا التأليفية إلى قسمين:

قضايا تأليفية متقدمة، وقضايا تأليفية متأخرة.

وفي ضوء هذه التقسيمات نريد أن نعرف القضية التي نحن بصددها، وهي:

(الإنسان موجود) هل هي قضية تحليلية أم تأليفية تركيبية؟

القضايا التحليلية

وهي القضايا التي يستخرج محمولها من ذات موضوعها، أي أن الموضوع يتضمن المحمول ويشتمل عليها، وبمعنى آخر ان مفهوم المحمول داخل في مفهوم الموضوع، فعندما نعرف الموضوع نلاحظ ان المحمول موجود في هذا التعريف، ويشكل جزء الذات بالنسبة للموضوع، فمثلا عندما نقول (الخط كم) فالكم (الكمية) هي جزء الذات بالنسبة للخط، والكمية ليست شيئا اضيف للخط من الخارج، وكذلك إذا قلنا: إن الإنسان جوهر جسماني نامٍ حساس متحرك بالارادة ناطق، فحمل كل مفهوم من هذه المفاهيم على الإنسان لا يعني اننا أضفنا إلى الإنسان شيئا خارجيا، فكل مفهوم نحمله على الإنسان مما تقدم من المفاهيم إنما يشكل قضية تحليلية، لأن المحمول

فيها مستل من الموضوع ويشكل جزء ذاته، ففرض الموضوع فيها يستلزم المحمول.

القضايا التركيبية (التأليفية)

وهي القضايا التي لا يكون المحمول فيها جزء الموضوع، فتعريف الموضوع لا يشتمل على مفهوم المحمول، والأمثلة على ذلك كثيرة وواضحة، فمثلا إذا قلنا: الجسم حار أو بارد أو أسود أو أبيض، فهذه المحمولات لا تدخل في تعريف الموضوع، وبذلك تكون هذه القضية تركيبية.

ومن هنا يمكن القول ـ وإن كانوا لم يذكروا هذه ـ إن القضية التركيبية نستطيع أن نعبر عنها بنوعين من التعبير:

١ ـ القضية التركيبية: وهي التي لا يكون المحمول فيها داخلا في تعريف الموضوع، وهذا المقدار كافٍ في التعرف على القضية التركيبية، ويمكن من خلال معرفة ذلك أن نميزها عن القضايا التحليلية، وسوف تنقسم القضايا حسب التعريف السابق إلى: تحليلية وتركيبية بصورة قهرية، ولا يوجد شق آخر لها.

٢ ـ يمكن أن نقول: إن القضية التركيبية هي التي يكون لمحمولها تحقق وتعين غير تحقق وتعين الموضوع، أي أنه كما ان لموضوعها واقعية معينة خاصة، كذلك يتمتع محمولها بواقعية خاصة، وقد حصل بين هاتين الواقعيتين نوع اتحاد، فمثلا نقول: (هذا الجسم أبيض) فالجسم له واقعية معينة وكذلك البياض له واقعية خاصة به، ولكن عندما حل البياض في الجسم، وأصبح له نوع ارتباط بين واقعيتين ووجودين مستقلين، وهذا الارتباط من قبيل ارتباط العرض بموضوعه، لذا نقول (هذا الجسم أبيض). وإذا اخترنا هذا التعريف للقضية التركيبية تمييزا لها عن القضية التحليلية، وهو: أن لكل من موضوعها ومحمولها واقعية مستقلة، وارتبطا بنوع من الارتباط، صح معه حمل أحدهما على الآخر.

ويلزم من هذا التعريف عدم انحصار القضايا بالتركيبية والتأليفية، وإنما يحصل شق ثالث من القضايا وهو (القضايا الانتزاعية).

القضايا الانتزاعية

ويدخل هذا النوع من القضايا في التعريف الأول، بينما لا يدخل في التعريف الثاني، وفي هذا النوع من القضايا لا يكون المحمول داخلا في تعريف الموضوع، وفي نفس الوقت ليس له تحقق مستقل عن تحقق الموضوع، فليس في هذه القضايا واقعيتان بينهما نوع اتحاد، بل إن كلا من الموضوع والمحمول ينتزعان من واقعية واحدة، أي أن المحمول والموضوع مفهومان لهما مصداق واحد، فمن جهة المصداق لا توجد أي كثرة في الخارج.

وكل الامور الانتزاعية هي من هذا القبيل، فمثلا عندما نقول:

(الانسان ممكن الوجود) فالإمكان هنا أمر غير تحليلي، وهو لا يشكل جزءا من ماهية الإنسان، وهو أيضا ليس أمرا تركيبيا بالمعنى الذي يكون له وجود مستقل يضم إلى وجود الإنسان من الخارج حتى يحصل ارتباط واتحاد، لأنه في الخارج لا يوجد أمران: أحدهما (الإنسان) والآخر (الامكان)، حتى اننا نستطيع الحكم على الإنسان بالامكان قبل وجوده ونقول (الإنسان ممكن)، فالحكم متعلق بذات الإنسان، والإنسان في مرتبة ذاته ممكن، والامكان صفة انتزعت من ذات الإنسان من دون أن يكون لهذه الصفة ما بإزاء في الخارج، ولا يشترط في انتزاعها تحقق موضوعها أيضا.

وكذلك القول في مسألة الوحدة، فعندما نقول: (هذا الإنسان واحد) فالإنسان في الخارج ليس له وجود مستقل عن الوحدة، وللوحدة وجود مستقل عن الإنسان، ولهما نوع اتحاد وارتباط، وإنما مفهوم الوحدة منتزع من حاق وجود هذا الإنسان.

إذن فحين نعرف القضايا التركيبية: بأنها التي يكون فيها المحمول خارجا عن ذات الموضوع، تكون جميع القضايا الانتزاعية تركيبية، وتدخل تحت هذا التعريف. ولكن إذا عرفنا القضايا التركيبية: بالقضايا التي يكون لمحمولها

وجود واقعي مستقل عن وجود الموضوع، وقد ارتبط الوجودان بنوع ارتباط مثلما يرتبط القيام بزيد، فعلى هذا التعريف لا يمكن أن تدخل القضايا الانتزاعية في القضايا التركيبية.

فالتعريف الأول يشمل خارج المحمول بالاضافة لاشتماله على المحمول بالضميمة الاصطلاحي، ولكن التعريف الثاني لا يشمل المحمول بالضميمة ويشمل خارج المحمول فقط.

القضية الثنائية

من أي نوع من القضايا قضية (الإنسان موجود)؟ هل هي قضية تحليلية بالمعنى الذي يكون فيه المحمول جزءا لذات الموضوع، أي أننا عندما نقول (إنسان) فهل افترضنا الوجود أيضا؟ وهل الوجود داخل في تعريف الإنسان؟

إذا كان الجواب بالايجاب على هذا السؤال، فتكون قضية (الإنسان معدوم) قضية خاطئة كاذبة، ويجب أن نقول إن كل شيء موجود وفي كل زمان، لأننا افترضنا الوجود جزء ذاته، وبافتراض الذات نكون قد افترضنا الوجود أيضا لها.

ولكن الأمر في الحقيقة ليس كذلك، والبحث المعنون بـ (زيادة الوجود على الماهية) إنما هو لتوضيح هذا المبحث، وهو ان الموجودية (الوجود) ليس من أجزاء الذات بالنسبة للماهية، أو بمعنى آخر ان قضية (الإنسان موجود) ليست قضية تحليلية.

وبعد نفي كون قضية (الإنسان موجود) تحليلية، فهل هي تركيبية، بالمعنى الذي يكون لكل من المحمول والموضوع فيها عينية وتحقق مستقل عن الآخر اتحدا بنوع من الاتحاد كما تقول: (الإنسان أبيض) و(الماء حار)؟

الجواب هو النفي أيضا، لأننا عندما نقول الإنسان موجود فهذا لا يعني أن الإنسان له تحقق خارج الوجود، وواقعية انضم لها الوجود، لأننا لا نقول (الإنسان الموجود موجود) بل إننا نريد أن نخبر عنه في مرحلة ذاته بقطع النظر عن الوجود.

إذن هذه القضية ليست قضية تركيبية بالمعنى المتقدم قطعا، فلابد أن تكون قضية تركيبية تأليفية (لأن كل قضية إن لم تكن تحليلية فهي تركيبية جزما، وقد أثبتنا أن هذه القضية ليست تحليلية، فهي إذن تركيبية) ولكنها تركيبية بهذا المعنى وهو: أنه يوجد في الخارج شيء واحد نطلق عليه (موجود) وأيضا نطلق عليه (إنسان)، وهذان المفهومان كل واحد منهما منتزع من الآخر، كما في الأمثلة السابقة التي ذكرناها للانتزاع، ولكن الأمر هنا يدور حول منشأ الانتزاع من هذين الأمرين، وما هو الشيء المنتزع؟ فهل الإنسان هو منشأ الانتزاع والوجود منتزع منه، كما هو الحال في الامكان الذي ينتزع من الإنسان، وكما هو الحال في انتزاع الوحدة من الإنسان الموجود؟ أم ان الوجود هو منشأ الانتزاع، ومفهوم الإنسان منتزع منه؟

ولا محيص لنا سوى اختيار أحد الأمرين، أما إذا قلنا إن (الوجود) منتزع من (الإنسان)، أي أن الشيء الذي في الخارج بقطع النظر عن أذهاننا هو الإنسان بما هو إنسان، وإن الوجود والتحقق في الخارج أمور انتزاعية، فيكون هذا قولا بأصالة الماهية.

أما إذا قلنا إن الإنسان لا يملك الصلاحية التي تؤهله لأن يكون منشأ لانتزاع الوجود، في مرتبة ذاته طبعا، أي أننا حين نلاحظ ذات الإنسان بما هو بحد ذاته، فيمكن أن يكون موجودا ويمكن أن يكون معدوما، ولذا نقول عنه (ممكن الوجود) وإن التحقق والموجودية هي من حق ذلك الشيء الذي يكون عين الخارج، وهذا هو القول بأصالة الوجود.

وبناء على القول بأصالة الوجود، نستطيع أن ننتزع ماهية من كل مرتبة من مراتب الوجود، فهذا الشيء الموجود والذي تكون الموجودية عين ذاته ومن المستحيل أن يترك محله ويأتي إلى أذهاننا، يمكن أن ننتزع من كل مرتبة من مراتبه صورة تحصل في أذهاننا تسمى (بالماهية)، فلكل كيفية من كيفيات الوجود، ولكل مرتبة من مراتبه، ماهية خاصة ننتزعها وندركها.

فالماهية إذن: قالب وهيكل للشيء الخارجي ـ صورة ـ تستقر في أذهاننا، ونحن كلما واجهنا مرتبة من مراتب الوجود ونوعا من أنواعه يقوم ذهننا بالتقاط صورة لذلك الشيء الذي يشكل عين الواقع، فنقول: هذا إنسان، وذاك شجر.

إذن عندما نقول: إن للإنسان وجودا، فهو يعني أن للإنسان حقيقة، وهو أمر انتزاعي، فلأن مفهوم الإنسان انتزع من الحقيقة، لذلك يصح لنا أن نقول: إن للإنسان حقيقة، أي أن هذه الصورة الذهنية والتي أسميناها (بالماهية الإنسانية) ألتقطت من شيء هو عين الحقيقة والموجودية.

إذن فقضية (الإنسان موجود) ليست قضية تحليلية، كما نقول: (الإنسان حيوان)، ولا هي قضية تركيبية كقولنا: (الإنسان أبيض)، وهي ليست قضية انتزاعية تركيبية من قبيل قولنا: الإنسان ممكن. وقد يتساءل البعض، لماذا لم تكن قضية تركيبية انتزاعية؟

لو كانت قضية (الإنسان موجود) تركيبية انتزاعية، مثل قضية (الإنسان ممكن)، فلابد أن يكون الموضوع فيها وهو (الإنسان) هو منشأ الانتزاع كما قلنا في قضية (الإنسان ممكن)، والتي فيها يكون الإنسان منشأ للانتزاع، ومفهوم الإمكان هو المنتزع منه، ولكن في الواقع هذه القضية (الإنسان موجود) على عكس ذلك أي أن موضوعها منتزع من محمولها، ولكن ذهننا وبسبب عمومية هذا الموضوع، وهو دائما يضع الخاص موضوعا ويحمل العام عليه، وضع محمول هذه القضية مكان موضوعها، أي عكس حملها.

وقد حصل الاشتباه من هذه المسألة، أي عكس الحمل، فالقضية الحقيقية هي هذه: الوجود إنسان ـ الوجود شجر ـ الوجود حجر.

إذن في باب الماهية والوجود نصل إلى نوع قضية لها اختلاف مع كافة القضايا، لا هي قضية تحليلية كانتية (نسبة لكانت) يكون فيها المحمول جزءا لذات الموضوع، ولا هي قضية تركيبية انضمامية كقولنا: (الإنسان أبيض)، ولا

هي قضية تركيبية انتزاعية من قبيل قولنا: (الإنسان ممكن)، والتي يكون فيها الموضوع هو منشأ الانتزاع والمحمول منتزعا منه.

أما كانت فإنه يقول: في قضية ـ الإنسان موجود ـ إن الوجود ليس محمولا حقيقيا، ولكن إذا قلتم إنه محمول ظاهرا وموضوع حقيقة يكون قولكم صحيحا. وقال البعض عندما واجه الإشكال: إن الوجود ليس محمولا حقيقيا، ولكن في الحقيقة إن هذا ليس إشكالا مهما، ذلك لأنهم تصوروا أن كل محمول يعرض على موضوع فإن مفاد المحمول هو ثبوت شيء لشيء، وهذا ما لا يتحقق في الكثير من القضايا، لأن الماهيات ليست أشياء، مثلا في قولنا: الإنسان موجود، فتارة نقول: إن هذه ليست قضية كما يقول هيغل، في حين أنها قضية في الواقع.

وقال البعض: لو كانت قضية فلماذا لا نرى فيها ثبوت شيء لشيء؟ هذا إشكال مطروح، وقد حاول الكثير من العلماء التخلص منه، كل على طريقته، أمثال الفخر الرازي وغيره، وأخيرا جاء ملا صدرا وقال:

ليس من الضروري أن يكون في كل قضية ثبوت شيء لشيء، ومن الممكن أن نقول إن لدينا نوعين من القضايا:

١ـ نوع يكون فيها الحكم بالمحمول على الموضوع، من قبيل ثبوت شيء لشيء.

٢ـ والنوع الآخر يكون فيه ثبوت المحمول هو ثبوت الموضوع، وليس ثبوت شيء للموضوع[1].

---

(١) س: هذا نفسه موضوع الكون البسيط والكون الرابط؟

ج: نعم، يقال له: الوجود المحمولي والوجود الرابط، ومرة أخرى يعبرون عنه: بمفاد هل البسيطة وهل المركبة، أو يقولون: القضية الثنائية والقضية الثلاثية.

(٥)
أصالة الوجود
الدليل الخامس

يذكر دليل آخر لأصالة الوجود، وهو البرهان السادس، حيث قال عنه السبزواري في المنظومة:

لو لم يُؤصَّل وحدةٌ ما حصلتْ　　　إذ غيرُهُ مَثارُ كثرةٍ أتتْ

سنذكر مقدمة هنا، تبحث عادة في القضايا العملية، وهي أنه ورد في بعض عبارات الحكماء المتقدمين كلام يمكن ملاحظة ما يناظره في كلمات المتأخرين كهيغل مثلا، حيث يقول:

عندما نصدر حكما ونقول: إن (أ) هو (ب) فهنا لابد من وجود جهة اختلاف بين المحمول والموضوع، وجهة اتحاد بينهما.

فإذا لم يكن بينهما جهة اختلاف، فإما أن يكون هنالك خطأ في القضية، أو أنها قضية لغوية لا فائدة فيها، أو كما يعبر عنها (هيغل) قضية بلهاء، وذلك لأن القضايا إنما تطرح لكي تؤدي معنى مفيدا.

فإذا ما قال أحدٌ: ان الماء الذي يجري في النهر هو ماء، فهذه قضية مضحكة، ولو قال آخر: إن الماء الذي يجري في النهر هو الماء الذي يجري في النهر، هنا تكون القضية أكثر مثارا للضحك، لأن المحمول فيها عين الموضوع، مع أنها قضية صادقة غير كاذبة، إلا أنها لشدة وضوحها وصدقها تفقد

فائدتها، لأنها تشبه قولنا: إن (أ) هي (أ).

فمن جهة لابد من اختلاف بين الموضوع والمحمول، حتى تكون القضية مفيدة، لأن التطابق بين المحمول والموضوع ينقد القضية فائدتها مع كونها صادقة، ولا نقول عنها كاذبة ونقيضها صادق بل نقول: إنها صادقة لا فائدة فيها.

ومن المعلوم ان وجه الاختلاف تارة يكون من ناحية الاجمال والتفصيل، وهو كاف لأن يجعل القضية مفيدة، كما هو معروف في التعريفات، فإن المحمول فيها عين الموضوع، ولكن وجه الاختلاف هو: ان الموضوع مجمل والمحمول مفصل، فحين نحلل الموضوع نجده عين المحمول، والفائدة هنا هي أن المحمول المفصل يعرفنا على أجزاء الماهية التي كانت مختفية في الموضوع المجمل، وهذا نوع فائدة. كما في تحليل الماء وفصل عنصريه عن بعضهما، كذلك بالنسبة لمفهوم الإنسان، عندما نقول: (الإنسان حيوان ناطق) ففي هذه القضية يكون الموضوع عين المحمول، ولكن المحمول هو عبارة عن تجزئة الموضوع وفصل عناصره ومكوناته عن بعضها للتعرف عليها، وهذه هي الفائدة، فبمجرد هذا الاختلاف البسيط وهو الاجمال والتفصيل اكتسبت القضية فائدة.

إذن لابد من وجود جهة اختلاف بين الموضوع والمحمول، وإن كان ذلك على مستوى الاجمال والتفصيل.

كما لابد من جهة اتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية، وإذا فقدت القضية هذه الجهة فإنها لا تكون قضية، لأن القضية معناها الحكم بالاتحاد، فإذا لم يتوفر أي نوع من الاتحاد بين الموضوع والمحمول، فلا يمكن أن نشكل منهما قضية، أي أنها تكون كاذبة، كما نقول (الإنسان حجر).

إذن في تكوين القضية نحتاج إلى مناط وحدة بين موضوعها ومحمولها.

ولنتابع البحث ونلاحظ القضايا، فعندما نقول: الإنسان كاتب، الإنسان ضاحك، الإنسان أسود، الإنسان أبيض، هنا يوجد اختلاف بين موضوع ومحمول هذه القضايا، وهذا الاختلاف مفهومي وماهوي، فالإنسان له ماهية،

والسواد له ماهيـ ـسان جوهر، والسواد عرض، وكذلك الإنسان جوهر، والبياض عرض، ونحن نشكل من ماهيتين مختلفتين قضية، ونقول: الإنسان كاتب مثلا، فإذن لابد من وجود اتحاد بين هاتين الماهيتين مكننا من تكوين قضـ نحكم فيها بإحدى الماهيتين على الأخرى، ويكون حكمنا صادقا.

وهنا يطرح سؤال مفاده: ما هو مناط الاتحاد بين هاتين الماهيتين؟

والجواب هو: إما أن يكون مناط الاتحاد هو العدم أو الماهية أو الوجود، وليس هنالك شيء خارج هذه الامور الثلاثة.

ومن الواضح ان العدم لا يمكن أن يكون مناطا للاتحاد، لأن المناط يفترض أن يكون أمرا وجوديا، أما في القضايا السالبة، حيث يسلب الاتحاد بين الموضوع والمحمول فيها، فيمكن القول: ان الرابطة والمناط هو (العدم)، ولكن هذا التعبير خاطئ، وإن كان فيه تسامح، أما في القضايا الموجبة فلا يمكن القول: ان المناط هو العدم، أما بالنسبة للماهية، فلا يصح القول: بأنها هي المناط بين الماهيات، لأنها واحدة من الماهيات، وكذلك لو كانت هي المناط، فإن ذلك يعني إلغاء الاختلاف، ولا يمكن تشكيل قضية في مثل هذه الحالة، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يشكل قضية، وإذا فرضنا الاتحاد بالماهية، فلا يمكن أن تتعدد الماهيات، مثل: إنسان، كاتب، قائم، أسود.

فما هو مناط الاتحاد إذا لم تكن الماهية مناطا للاتحاد؟

لابد من القول ان مناط الاتحاد بين الموضوعات والمحمولات هو الوجود (أي أن هذه الأمور هي عبارة عن ماهيات متعددة تشترك جميعها بالوجود، والوجود أمر واحد، وهو مصداق للإنسان، ومصداق للكاتب، ومصداق للقائم... الخ.

فهذه الماهيات إنما تتحد بالوجود، وهذا الوجود هو مصداق لكل الماهيات. فإذا قلنا إن الوجود أمر اعتباري انتزاعي، فمعنى ذلك ان الماهيات تشترك في أمر ذهني اعتباري لا حقيقة له واقعا، وهذا يعني ان (الإنسان) و(كاتب) في قضية: الإنسان كاتب، ليس بينهما اتحاد، لأن الأمر الاعتباري لا يمكن أن يكون

مناطا للاتحاد، كما هو حال الماهية، فإذا ضممنا ملايين الماهيات إلى بعضها فلا يمكن أن نوجد فيما بينها نوع اتحاد إذا لم ندخل عنصر الوجود الذي يربط بينها، ويمثلون لذلك بحبات المسبحة، والتي لا يمكن أن تشكل أمرا واحدا (المسبحة) إذا لم تنتظم بالخيط الذي يربط بعضها ببعض، فالماهيات وحدها هي مناط الكثرة لا الاتحاد، والوجود هو الذي يوحدها، ويكون من الماهيات المختلفة أمرا واحدا كما هو خيط المسبحة، فإذا لم يكن أمرا واقعيا أصيلا، فهو أمر ذهني اعتباري، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تصدق قضية في العالم، لأن الوجود يكون مفهوما من المفاهيم الذهنية كباقي الماهيات، وقلنا ان الماهيات مثار الكثرة، فلا يوجد أي اتحاد في العالم بين ماهية واخرى، وعندها توجد قضية، فلو لم يكن الوجود أصيلا فلا توجد قضية صادقة، ولهذا يقول السبزواري: (لو لم يؤصل)، أي لو لم تكن للوجود واقعية في الخارج (وحدة ما حصلت)، وليس المقصود بعدم حصول الوحدة في القضايا الذهنية فقط، بل حتى على صعيد الخارج والواقع العيني، لماذا؟ (إذ غيره مثار كثرةٍ أتتْ)، لأن غير الوجود - وهو الماهية طبعا - شأنها التكثر، فلا يمكن أن تحصل من الماهية وحدة أبدا، فالماهية منشأ التكثر، والماهيات يوجد بينها تباين ذاتي، ولذلك تختص كل ماهية بتعريف مستقل، يختلف عن تعريف الماهيات الاخرى، ولا يمكن أن يتطابق تعريفان لماهيتين مختلفتين، فللإنسان تعريف، وللكتاب تعريف، وللقيام تعريف، وكل يختلف عن سواه.

وهذا يعني أن كل ماهية ذات، وهذه الذات تختلف عن غيرها، وهو معنى كون الماهيات مناط الكثرة، والوجود هو الذي يجمعها ويربطها جميعا ببعضها، لذلك يمكننا القول:

هذا إنسان كاتب، أي ان هذا الوجود مصداق للإنسان، وكذلك هو مصداق للكاتب، وكذلك مصداق للقائم، ومصداق للأبيض والأسود[1].

---

(١)س: بعد أن فرضنا أن في الخارج وجودا واحدا،وهذا الوجود هو مصداق الإنسان، ☜

وهناك مبحث آخر سيبحث بصورة مستقلة في الأبحاث القادمة، ولكن المصنف ذكره هنا، فلا بأس بالاشارة إليه، وهو:

ما وُحِّدَ الحقُّ ولا كَلِمَتُهُ　　　إلاّ بما الوَحْدَةُ دارتْ مَعَهُ

ومصداق الكاتب، ومصداق القائم، فما هو مناط الكثرة وبماذا تتكثر الأشياء؟

ج: هنا توجد مسألتان تقابل إحداهما الاخرى، (وسنبحثهما فيما يأتي): وهما:

١ ـ هل يمكن انتزاع معنى واحد من الكثير بما هو كثير؟ الجواب: كلا، إنه أمر مستحيل، إذ من المحال انتزاع مفهوم واحد ينطبق على عدة أشياء لا توجد بينها جهة اتحاد واشتراك.

٢ ـ هل يمكن انتزاع الكثير من الواحد بما هو واحد، أم لا يمكن ذلك؟ الجواب: نعم، ولهذه المسألة صورتان ممكنتان:

أ ـ ان هذا الواحد ليس له حيثيات وشؤون ومراتب متعددة.

ب ـ ان هذا الواحد له حيثيات وشؤون ومراتب متعددة، ومثل هذا الأخير مثل الماء الذي يوضع في أوانٍ متعددة ولها أشكال مختلفة، فإنه يأخذ شكل الإناء الذي يوضع فيه، فمرة يأخذ شكل دائرة، واخرى شكل مربع، وثالثة شكل مستطيل.. ولهذا فإننا نتمكن من ملاحظته بحسب أشكاله المختلفة، مع أنه نفس الماء الواحد وعينه.

وكذلك يمكن أن نحصل على صور مختلفة لجسم واحد، وذلك لأن له زوايا متعددة ومختلفة، وحتى الشيء الواحد بما هو واحد يستطيع ذهن الإنسان أن ينظر له من زوايا مختلفة وينتزع منه صورا متعددة ومفاهيم كثيرة، كما يفعل المصور الذي يصور منظرا واحدا من عدة زوايا، أو من مسافات مختلفة، أو يغير من درجة إضاءة العدسة بحيث يستطيع أن يلتقط صورا متعددة لمنظر واحد.

إذن لا يوجد إشكال في هذه الجهة، وهي أن ينتزع الذهن الكثير من الواحد بما هو واحد، ومن المسلم به: انه يوجد في الكثير نوع وحدةٍ في عين كثرته، وهذه الوحدة غير ضارة بكثرته، وسيأتي بيان ذلك في مبحث (الوحدة في عين الكثرة).

وهـو يقصـد أن مسـألة التوحيـد سـواء كـانت توحيـد الـذات أو الأفعـال، فـلا يمكـن حلـها إلا علـى القـول بأصالـة الوجـود، فتوحيـد الـذات وتوحيـد الأفعـال لم يتحقق إلا بذلك الأمر الذي تدور الوحدة مداره وترتكز عليه وهو الوجود.

الحقّ تعالى وجود محض

والحقُّ ماهيتُهُ انِّيَّتُهُ　　　إذ مُقْتَضَى العُرُوْضِ معلُوليَّتُهُ

تحت عنوان (الحق ماهيته انيته) تطرح مسألة وجود الحق سبحانه وتعالى، وأنه وجود محض، وتحقق محض، أي ان ذاته تعالى غير قابلة للتصور الذهني، (والإنية تعني الوجود والتحقق) وبحث وجود الواجب تعالى، وأنه عين الوجود، وصرْف الوجود، تعرض له القدماء كالفارابي وابن سينا بهذا العنوان.

ولم نعثر على أثر يدل على أن هذه المسألة كانت مطروحة في الفكر اليوناني القديم، ولم يعلم بأنها كانت مطروحة قبل الفارابي وابن سينا.

وهذه المسألة يطرحها الفلاسفة عادة في بحثين وفي موضعين، ففي الغالب تطرح في بحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وذلك حين تبحث مسألة واجب الوجود، لأنها من المسائل المهمة في هذا المبحث، والسبزواري نفسه ذكرها في هذا المبحث وذكرها عينها في بحث واجب الوجود.

وفي بعض الكتب ذكرت هذه المسألة في مكانين، فمرة ذكروها في الامور العامة من بحث الوجود والعدم والماهية، باعتبار ان البحث يخص الوجود والماهية وكيفياتهما، والتعرف على أنه هل يتحقق وجود لا ماهية له أي أنه وجود محض، أم لا؟

والمكان الثاني الذي تذكر فيه هذه المسألة هو بحث الإلهيات بالمعنى الأخص، باعتبار أنها من مسائل واجب الوجود فهي تناسب هذا المبحث.

ومن جملة الفلاسفة الذين بحثوا هذه المسألة في موطنين ملا صدرا، حيث بحثها في الامور العامة من كتابه (الأسفار)، وكذلك في بحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وتابعه السبزواري في ذلك.

ومن المناسب أن تطرح هذه المسألة في بحث الإلهيات بالمعنى الأخص، كما فعل ذلك ابن سينا في كتابه (الشفاء) حيث أعرض عن ذكرها في الامور العامة، واكتفى بذكرها في الإلهيات بالمعنى الأخص، كما فعل الشيء نفسه في كتابه (الاشارات) وإن كان لا توجد امور عامة في الاشارات.

ما هو المقصود بهذا البحث؟

ما هو المقصود من قول الفلاسفة: الحق ماهيته انيته؟

لقد اختلف الحكماء بعد ابن سينا في هذه القضية، فبعض الفلاسفة وإن كانوا قد عنونوا بحثهم بنفس العنوان وهو (الحق ماهيته انيته) إلا أننا عندما نحلل كلامهم وندقق في مرادهم نرى أن ما قالوه لا ينطبق على عنوان البحث الذي عنونوا به بحثهم، فإن هؤلاء وإن طرحوا المسألة بنفس العنوان لكنهم لم ينفوا الماهية عن واجب الوجود كغيرهم، ومن أبرز هؤلاء الفخر الرازي والمحقق الدواني والغزالي.

وخلاصة ما يقوله هؤلاء هو:

كما اننا نقول ان الأشياء هي ذوات ثبت لها الوجود، ويوجد فرق بين (الأشياء) و(الوجود)،بين الذوات والوجود، كذلك واجب الوجود حيث ان الواجب هو حقيقة ثبت لها الوجود ـ حسب ادعائهم ـ فمن هذه الجهة لا فرق بين الواجب وغيره، فهو كباقي الأشياء، أي أنه سبحانه موجود، يثبت له عند التحليل معنيان: معنى ذاتي، ومعنى وجودي، ولكن فرقه عن غيره من الأشياء، هو أن باقي الأشياء معلومة الماهية (معلومة الكنه)، أو أنها على الأقل قابلة للمعلومية حيث نستطيع أن نشير إليها كذوات، ونقول مثلا: إن هذا الموجود (أ) وهذا (ب) وهذا (ج).. والكل معلوم الماهية.

أما الحق تعالى فإن ماهيته مجهولة الكنه، ولكن هذا لا يعني أنه لا ماهية

له، وعندما يسألون عن معنى (إن ماهيته عين وجوده)، يقولون:

المقصود هو ان هذه الماهية مجهولة الكنه، والفرق بينها وبين الماهيات الاخرى المعلومة الكنه هو: ان الأخيرة إذا قطعنا النظر عما وراءها من الامور لا تقتضي الوجود ولا العدم، أي أنها لا ينتزع من ذاتها الوجود ولا العدم، ولكن الوجود ينتزع منها متى ما اتصلت بها علة تخرجها من العدم إلى الوجود، عندها تكون هذه الماهية منشأ لانتزاع الوجود، أي بعد أن توجدها علة خارجية عن ذاتها.

أما ذات واجب الوجود فهي ذات يمكن انتزاع الوجود منها بقطع النظر عما سواها، فهي في مرتبة ذاتها منشأ لانتزاع الوجود منها.

أما ملا صدرا فإنه يقول: ان هذا فهم خاطئ، إذ لم يكن مقصود الفارابي وابن سينا إلا نفي الماهية عن واجب الوجود تعالى، ولم يقصدوا ما فهمه هؤلاء، وإنما المفهوم من كلامهم هو نفي الماهية عنه تعالى أصلا.

والحق ما أفاده ملا صدرا وأمثاله، لأن عبارات ابن سينا يفهم منها ذلك.

وهنا يمكن القول ان المحل الوحيد الذي صرح فيه ابن سينا بأصالة الوجود هو عند بحثه لهذه المسألة، وهو ما استند عليه ملا صدرا وغيره في نسبة القول بأصالة الوجود إلى ابن سينا، مع ان ابن سينا لم يطرح أصالة الوجود في باب مستقل ولم يراع هذه المسألة.

حيث قال في هذا المورد: كما ان لدينا نوعين من الواحد، فواحد يعني (ذات) ثبت لها الوحدة، وواحد هو عين الوحدة، كذلك لدينا نوعان من الوجود، ذات ثبت لها الوجود، وموجود هو عين الوجود، وليس ذاتا ثبت لها الوجود، ثم يقول:

ان وجود الحق هو تحقق كل شيء، لأن تحقق كل شيء بالوجود.

ولأجل أن لا يقال: ان الوجود ليس هو شيئا، يقول ابن سينا: ان كل الأشياء التي تقولون إنها موجودة، تقولون أولا إنها أشياء، وموجودة، يقول: نعم، أنا أقبل هذا القول: هي أشياء وموجودة، ولكن موجوديتها تابعة للوجود، وهذا

يعني ان ذلك الشيء والذي هو في مرتبة ذاته هو حقيقة، والحقيقة عين ذاته، هو الوجود، أما هذا الشيء الذي تعلمون (ما هو) وتضعون (ماهويته) في مقابل وجوده، فهذه عملية ذهنية، حيث يقوم الذهن بانتزاع صورة من كل وجود خارجي محدود، وهذا ممكن، لأن الحقائق المحدودة والمقيدة قابلة للتصور والادراك، فينتزع منها الماهيات، وعلى هذا فالوجود يمكن أن يكون حقيقة ثابتة، فالحقيقة إذن إما أن تكون محدودة ومقيدة فتكون قابلة لأن تنتزع منها ماهية، وإما أن تكون مطلقة لا حدود لها، وحينئذٍ لا يمكن أن تتصور وينتزع منها ماهية، ولذلك لا نستطيع أن ننتزع من وجود الحق ماهية، لأن الماهية هي حد الوجود، أي حدود الوجودات والحقائق المقيدة، وحيث لا حدود للمطلق فلا ماهية له.

أما الفخر الرازي والمحقق الدواني فقد بحثوا المسألة تحت هذا العنوان، وإن كان ما ذكروه ليس إلا إنكارا لما أفاده الفارابي وابن سينا.

إذن يمكن القول بأن الفخر الرازي والمحقق الدواني أنكروا كون الحق ماهيته انيته، كما وافقهم الغزالي على ذلك.

العلاقة بين هذه المسألة وبحث المطلق والنسبي

البحث في هذه القضية هو بحث في مسألة المطلق والنسبي، وبعبارة اخرى بحث المطلق والمقيد من الأبحاث المهمة والمثيرة منذ وقت بعيد، كما اهتمت الفلسفة المعاصرة كثيرا بهذا البحث.

وهذا البحث يتلخص في بيان هذه المسألة وهي: هل يوجد شيء مطلق أم انه لا يوجد أصلا؟

ومن المعلوم ان ما يقابل المطلق هو (المحدود) وما نطلق عليه (المقيد)، والمقصود بالمقيد: هو الشيء الذي تحده حدود متنوعة، منها حدود المكان، فالشيء الموجود في مكان معين لا يوجد في غيره، وكذلك الزمان، فهو من حدود الأشياء، فمن كان موجودا في هذا القرن فهو ليس بموجود في القرون السابقة، وكذلك هو ليس موجودا في القرون اللاحقة، وهناك حد آخر غير الزمان

والمكان، وهو: نحن موجودون، ولكن وجودنا مشروط بوجود العلة، إذن وجود العلة شرط لوجودنا، أو قل حد لوجودنا، فإذا لم توجد العلة لم نكن قد وجدنا.

ومن جملة الحدود والقيود هو: اننا بحكم وجودنا المحدود يمكن انتزاع بعض المفاهيم من هذا الوجود، وامتناع مفاهيم اخرى عن الانتزاع من هذا الوجود المحدود، فمن الإنسان ينتزع مفهوم الإنسان، فيما يمتنع انتزاع مفهوم الحجر من الإنسان مثلا، ولكل حده، فالإنسان له حد خاص به، والحجر له حد خاص، وهكذا.

إذن الوجود المحدود محاط بأسوار الزمان والمكان والعلل، وغير ذلك.

اعتبارات الماهية

أول من حقق هذه المسألة بشكل صحيح وكامل هو ملا صدرا، وسننتهي في بحثنا إلى ما أفاده، ولكنا سنتعرض هنا لمبحث آخر يمهد لنا فهم ما نحن فيه من بحث حول المطلق والمقيد.

ويتلخص هذا المبحث في انه على الرغم مما ذكرناه من تحديد الماهيات، وأن حد الحجر مثلا لا ينطبق على حد الشجر، فإن هنالك كلاما مهما لملا صدرا حول اعتبارات الماهية، وهو:

١ ـ اعتبار الماهية بشرط لا، وفي هذا الاعتبار تكون الماهيات في عرض بعضها، فالحجر ليس شجرا، والشجر ليس حجرا، فهي جميعها في عرض واحد.

٢ ـ اعتبار الماهية لا بشرط، وفي هذا الاعتبار لا تقع الماهيات في عرض بعضها، بل يمكن أن نقول: ان الكامل هو الناقص (أي يتضمنه)، والناقص ليس هو الكامل، أي الماهية الناقصة تنطبق على الكامل ولا يصدق العكس.

فمثلا عندما نقول (حجر) نعني بذلك: انه الماهية التي لها أبعاد مختلفة من طول وعرض وعمق، وهي مركبة من عدة عناصر، ولها خواص معينة، وبعبارة اخرى: أننا نثبت لها مجموعة من الحدود والخواص، وكذلك هناك ما ينفى عن هذه الماهية، أي أنه يشترط في صدق حد الحجر عليها مجموعة من

القيود مسبوقة بكلمة (لا)؛ أي ان كلمة (لا) نأخذها بنظر الاعتبار فنقول: ان الحجر له كذا خصوصيات وغير هذه الخصوصيات، و(لا) هنا تستعمل عندما تؤخذ الماهية بهذا الاعتبار، أي مع ملاحظة هذه الـ (لا)، ونسأل هل الحجر شجر أم لا؟

الجواب: ان الحجر ليس بشجر ولا ينطبق عليه حد الشجر، فهذه الـ (لا) أخرجت الحجر عن الشجر، أما إذا قلنا: ان الحجر مثلا له كذا قيود وصفات، ولم نأخذ بنظر الاعتبار هذه الـ (لا)، أي نقول: الحجر هو شيء له طول وعرض وارتفاع وله خواص معينة، ولم نذكر كلمة (لا) أي نذكره بشكل عام، ولا نشير إلى الخواص الاخرى هل يمتلكها أم (لا) يمتلكها؟ أي نأخذ بنظر الاعتبار جميع ما يمتلكه الحجر من الكمال ونغض النظر عن نواقصه أي ما لا يملكه، ففي هذه الحالة يكون تعريف الحجر داخلا في تعريف الشجر، لأن جميع صفات الكمال التي يمتلكها الحجر موجودة في الشجر، فالشجر حجر بمعنى من المعاني، وهو اللابشرطية، وهو ليس حجرا بشرط لا، ومثال ذلك: الأعداد، فالتسعون موجودة في المائة باعتبار، وهي غير موجودة باعتبار آخر، فإذا اعتبرنا التسعين بشرط لا، أي أننا نبتدئ بالحساب من الواحد ثم نعد واحدا واحدا إلى أن نصل إلى التسعين، ونقول إن التسعين هو هذا العدد المحدود و(لا) غير، في هذه الحالة لا يدخل التسعون ضمن المائة، أما إذا اعتبرنا التسعين لا بشرط، أي نقول: ان التسعين يشتمل على هذه الآحاد المعلومة بغض النظر عما لا ينطوي تحته، وهل هو يتضمن غيره أم لا؟ أي أهملنا كلمة (لا)، يكون التسعون في هذه الحالة داخلا ضمن المائة، وعموما إذا أخذنا العدد مع اعتبار شرط لا، فلا يدخل العدد الأصغر في الأكبر، أما إذا أخذنا العدد مع اعتبار لا بشرط، فالعدد الأصغر يدخل فيما هو أكبر منه من الأعداد، وكذلك ينطبق هذا الكلام على الكميات، كالمتر، والكيلوغرام. والعرف في بعض الموارد يعتبر الماهية (بشرط لا) ويرتب آثاره عليها، وفي موارد اخرى يأخذها مع اعتبار (لا بشرط)، فالقاضي مثلا دائما يكون اعتباره (بشرط لا)، فإذا سأل

المدعي عن مقدار ما يدعيه من أموال، وأجابه بأنه يدعي على خصمه ألف دينار، ثم كرر عليه السؤال فقال: ألفا دينار، يعترض عليه القاضي فيقول له: ان هذا تناقض، فإن أجاب المدعي: إنما قلت الألف ـ أولا ـ باعتبار لا بشرط، فيكون داخلا في الألفين، في مثل هذه الحالة يرفض العرف مثل هذا الاعتبار ولا يقبل به، ولكن في حالة اخرى يقبل العرف مثل هذا الاعتبار أي (اللا بشرط) فيقول: إذا ما حضر المائة فإن التسعين تكون حاضرة أيضا، وهذا لا يكون مع اعتبار اللابشرط.

بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها

وفي مسألة الواجب سبحانه وتعالى لو قلنا: ان الواجب سبحانه وتعالى وجود محض، أي انه المرتبة العليا من الوجود وليس له ماهية، فإذا أخذنا الماهيات المحدودة باعتبار لا بشرط، تكون الماهيات جميعا موجودة في واجب الوجود، كما هو حال العدد الصغير بالنسبة للأكبر منه، لأن الواجب حاو لجميع كمالات الوجود، وهذه الماهيات لها مقدار من الكمالات، فهي داخلة في الكمال المطلق، فالحجر والإنسان والشجر، تكون كلها داخلة في المطلق، أي كمالاته داخلة مع نفي عدمياتها عنه.

أما إذا أخذنا هذه الماهيات (بشرط لا)، ففي هذه الحالة لا تصدق أي ماهية على الواجب، ولهذا عندما نقول: ان واجب الوجود وجود مطلق، وفي نفس الوقت نقول: ان وجوده ليس وجود شيء، نريد أن نقول: ان الوجود هو كل شيء، لذلك يقال: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها، فهذا الوجود يختلف عن غيره من الوجودات الاخرى، حيث اننا كنا نقول: ان هذا الوجود المحدود له هذا الحد المعين، وأما بعده (فلا)، والآن لا نقول ذلك في هذا الوجود فليس هنالك حد له، وإن الذي بعد هذا الحد هو (لا) أي هو وجود بلا حدود، فهو كل الأشياء، إذا ما أخذنا الأشياء لا بشرط كما ذكرنا سابقا، فإن كمالاتها تدخل في كمالاته، كدخول العدد الصغير في الكبير باعتبار أخذ الصغير لا بشرط.

كما انه ليس منها باعتبار أنها محدودة، وما بعد حدودها ليس لها وجود في حين أنه ليس كذلك، فهو من هذه الجهة ليس منها.

وقد تكون هذه الجملة غير صحيحة في نظر العرف (هو كل الأشياء وليس منها)، ولكن نحن لا نتبع العرف دائما، ففي هذه المسألة لسنا تبعا للعرف.

ففي بعض الأحيان إذا تفوه الإنسان بكلام، قد يسبب له مشاكل، بسبب رفض العرف له، أو فهمه حسب ذوقه دون الاعتناء بقصد المتكلم، فمثلا لو وجد شخص يحمل الحمار على الإنسان، ويقول: الإنسان حمار، وهو يقصد أن يأخذ ماهية الحمار لا بشرط، فهذا الحمل صحيح، حسب ما أوضحناه من اعتبارات الماهية، لأن كل الكمالات الموجودة في الحمار داخلة في الإنسان، باعتباره أعلى رتبة من الحمار، فإذا ما أبعدنا نواقص الحمار، وهي (اللا) المتعددة، لا يكون من الغريب القول (الإنسان حمار)، لأننا لم نأخذ بنظر الاعتبار ما لا يملكه الحمار من كمالات، وإنما أخذنا ما يمتلكه فقط، فلا إهانة لمقام الإنسان هنا، لأن الكثير من صفات الحمار عند الإنسان، كالمشي، وتناول الغذاء، والتناسل، والحس، فهي مشتركة بين الاثنين، ولم نقصد ما لا يملكه، كالعقل والفهم، والنطق، فالحمار يمتلك كمالات الحجر، والشجر، والحيوان، ثم يقف عند هذا الحد، أما الإنسان فهو أيضا يجمع هذه الكمالات، ولا يقف عند هذا الحد بل يتعداه إلى مرتبة أعلى، فعندما نقول: الإنسان حمار، نريد الجزء المشترك، أي ما يمتلكه الحمار وهو داخل في تلك المساحة الواسعة التي يمتلكها الإنسان، وبما اننا لم نأخذ بنظر الاعتبار ما ينقص الحمار عن الإنسان والذي هو مورد القبح في التعبير يكون الحمل صحيحا.

وعندما نلاحظ مسألة واجب الوجود، نجد انها عين ما بحثناه، فهو مجمع لكل الماهيات، بشرط أن نلحظ الماهيات من ناحية احتوائها على مرتبة من مراتب الكمال؛ أي (لا بشرط)، وهو ليس من الماهيات إذا لاحظنا الماهيات مع حدودها وأخذنا بنظر الاعتبار نواقصها؛ أي أخذناها باعتبار (بشرط لا).

فهو إذن كل الأشياء لا بشرط، وليس منها إذا أخذناها بشرط لا، وليس في

هذا الكلام أي تناقض، كما أنه ليس فيه أي تجاوز على ساحته المقدسة، بعد أن فهمنا ما هو المقصود من هذه العبارة.

البرهان

من جملة المآخذ على صاحب المنظومة هي: أن الدليل الذي أورده على هذه المسألة لا ينسجم مع القول بأصالة الوجود، بل هو أقرب إلى القول بأصالة الماهية.

أتذكر عندما كنا ندرس كتاب الأسفار، والذي يطابق القسم الأول منه هذا المبحث من المنظومة، لاحظنا حين المباحثة أن الدليل الذي أقامه السبزواري هنا لا ينسجم مع آراء ملا صدرا في القول بأصالة الوجود.

وقد تمكنا قبل العودة إلى الاستاذ من معرفة هذا الاشكال وتقديم الحل المناسب له، ثم قلنا لعل الموضوع خاف على أمثالنا فلنرجع إلى استاذنا (حيث كان من العلماء الذين يفهمون أفكار الأسفار بعمق)، وعندما ذكرنا له ذلك أصر على أن الكلام ما ذكره السبزواري[1]، وأنه لا منافاة بين ما أفاده وبين ما في الأسفار، ولكننا لم تحصل لدينا القناعة بجوابه، فغضب علينا وقال: اذهبوا واقرأوا أول صفحة من المنظومة.

وبعد البحث والتتبع اكتشفنا ان ملا صدرا وفي مكان آخر من الأسفار يحقق هذا المبحث وينقض هذا الدليل، حيث يقول: ان هذا الكلام لا أساس له

---

(١) كلام صاحب الأسفار مبعثر، فمثلا نجده تارة يورد دليلا في محل معين ثم ينقضه في محل آخر، واخرى يورد قولا على مباني غيره، ويؤخر رأيه إلى محل آخر دون الاشارة إلى ذلك، ونظرا لسعة حجم الكتاب وتباعد تلك الأقوال يتوهم البعض وقوع ملا صدرا في التناقض، أو يتوهم غير رأيه لأنه ذكره أولا مثلا، ولم يتمكن حتى الذين درسوا الأسفار لمدة طويلة من جمع هذه الشتات المتناثرة من الآراء، لأنه كتاب كبير يستغرق تدريسه خمسة عشر عاما من التدريس اليومي المتواصل، فجمع مثل هذا الكتاب، وإحصاء آرائه والمقارنة بينها عمل صعب للغاية.

من الصحة، وكان قوله متطابقا مع ما توصلنا إلى فهمه قبل العثور على كلامه.

بعد ذلك عرفنا أنه أما في بداية الأسفار لم يتنبه إلى المطلب وذكره مسلما به، أو أنه ذكره على مباني الفلاسفة الآخرين ثم ذكر رأيه فيما بعد، وهو مناقض لذلك، كما كان يصرح هو: إننا نذكر أولا مباني القوم ونؤخر رأينا، مع أننا لا نؤمن بما قالوا، وذلك رعاية للدارس الذي لابد له من الاطلاع على آراء الآخرين حتى يعرف رأي صاحب الكتاب.

ولكن العجيب هو كلام صاحب المنظومة، حيث اعتبر قول الأسفار الأول من المسلمات، وبنى عليه، ثم إنه لما اصطدم بالقول الآخر في الأسفار، حاول في حاشيته على الأسفار أن يفند ما قاله ملا صدرا، ولكنه بذل جهدا غير موفق، ولم يفلح في اقناع أحد فيما أفاده.

أما تقرير برهانه فهو: إذا فرضنا ان واجب الوجود له ماهية ووجد، فيلزم من ذلك ان وجوده عارض على ماهيته، وهذا يقتضي ان وجوده معلل (محتاج إلى علة)، والذاتي لا يعلل، بخلاف العرضي فإنه معلل (محتاج إلى علة)، فما هي علة وجوده؟

الجواب: يمكن حصر علة وجوده بأمرين لا ثالث لهما:

فإما أن تكون علة وجود الواجب سبحانه وتعالى خارجة عن ذاته، وهذا لا ينسجم مع وجوبه، لأنا فرضناه واجب الوجود، أو أن العلة هي ذات الواجب تعالى، أي ان ذات الواجب علة لذاته، فيلزم من ذلك المحال، لأن النسبة بين العلة والمعلول هي التقدم والتأخر، أي يثبت التقدم للعلة حتى توجد المعلول، ومع فرض ان الذات هي علة للذات، فيلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

أما إذا قلنا ان وجود المرتبة الثانية غير وجود المرتبة الأولى، فوجود الذات في المرتبة الأولى غير وجودها في المرتبة الثانية، فلا تقدم للشيء على نفسه، هنا ننقل الكلام للمرتبة الأولى وإن وجودها عرضي وهو معلل (محتاج إلى علة) إلى أن نصل إلى الدور أو التسلسل. هذا ما كان يعنيه السبزواري بقوله:

الحــقّ مــاهيتــهُ إنّيّتُــهُ   إذ مقتضى العُرُوضِ معلولِيَّتُهُ

فالحق سبحانه وتعالى إذا كان وجوده معلولا، إما أن تكون علته خارجية، أو داخل ذاته، وقد تبين ان الفرض الأول بديهي البطلان، لأنه خلاف فرض الوجوب، لذلك لم يتعرض له صاحب المنظومة.

وأما لو كانت العلة نفس ذاته، فيلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه، أو كما يعبر عنه السبزواري:

فسابق مَعَ لاحقٍ قد اتّحدَ

أو تصطدم بالتسلسل، كما يقول هو:

أوْ لَمْ تصل سلسلة الكون لحدّ[1].

---

(١) س هل يصدق هذا الاشكال على المخلوقات؟

ج: كلا، لا يصدق على المخلوقات، لأن واجب الوجود لا يمكن أن يكون معلولا لعلة في الخارج، بينما يكون ممكن الوجود كذلك.

س: إذا كان الوجود عارضا على الماهية، فهل تكون الماهية موجودة قبلا أم لا؟

ج: كلا، غير موجودة.

س: إذن يكون الوجود عارض العدم؟

ج: كلا، الوجود يكون معلولا، فالكلام هنا عن المعلولية، والوجود نفسه يكون معلولا لعلة خارجية، هذا الكلام معقول في ممكن الوجود، بل لابد أن يكون كذلك ولكنه غير معقول في واجب الوجود، لأن الواجب لا يكون وجوده معلولا لغيره.

س: كيف يبتني الاستدلال على أصالة الماهية؟

ج: بناء على أصالة الماهية، تكون نسبة الوجود لكل ماهية كنسبة العارض للمعروض في ظرف الذهن بل وفي الخارج، فعندما نقول: ان تلك الذات المتحققة هي نفس الماهية، وبما ان ذات الماهية ليس لها اقتضاء من حيث هي هي، إذن هذه الماهية إذا حصلت بحيث ينتزع الوجود منها، فإنها تحتاج إلى علة، وهذه العلة إما خارجها وإما داخلها، ونذكر نفس هذا الكلام. ←

﴿ ولكن بناء على أصالة الوجود يكون هذا الكلام بلا أساس، لأنه بناء على أصالة الوجود فالحقيقة هي نفس الوجود سواء في الممكن أو الواجب، والماهية أمر اعتباري وتابعة للوجود في الأحكام.

إذا كان الوجود ممكنا (سوف نوضح ان الامكان في الوجود غير الامكان في الماهية) فالماهية ممكنة تبعا للوجود وإذا كان واجبا وفرضنا له ماهية، فستكون ماهيته واجبة تبعا للوجود. الوجود يكون عارضا للماهية، لأن الوجود أصل، والماهية منتزعة منه، وبناء على أصالة الوجود فإن الماهية هي العارض على الوجود، وهذا العروض ليس عروضا خارجيا، بل بمعنى الانتزاع.

س: هل عدل السبزواري عن رأيه في زيادة الوجود على الماهية؟

ج: كلا، لم يعدل.

س: هل ابتعد السبزواري عن مبناه في قوله:

إن الوجود عارض الماهيَّهْ تصوّراً واتّحدا هويَّهْ

يحكي أنه في الخارج الماهية عارضة على الوجود، وفي الذهن الوجود هو العارض على الماهية، وأن عروض الوجود على الماهية هو في الخارج؟

ج: لا يمكن القول إن السبزواري ابتعد عن مبناه إلى الحد الذي تصور فيه أن الوجود عارض على الماهية في الخارج، لأن أصالة الماهية ترى ان الوجود منتزع، وان انتزاعه لابد له من منشأ، فإما أن يكون منشؤه هو نفس الذات أو أمرا خارجا عنها، إلا ان السبزواري عبر عنه بالعروض هنا.

س: كيف تبنى اللاهيجي الذي هو تلميذ ملا صدرا القول بأصالة الماهية؟

ج: لم يكن اللاهيجي دقيقا، كما ان فلسفة ملا صدرا لم يستوعبها حتى تلامذته في عصره، فعند أبرز تلامذته كالفيض واللاهيجي، نجد الفيض قد تابع استاذه في كتاباته الفلسفية مائة بالمائة، إلا أن هذا الاتباع كان إلى درجة بحيث أن القارئ لا يمكنه معه أن يفهم أنه كان مجرد ناقل عن ملا صدرا أم أنه قد استوعب أفكاره، لأن كتبه كانت مجرد تلخيص، ولقد اطلعت على كتب الفيض في مجموعة الآثار الايرانية ﴾

فما وجدتها إلا تلخيصا لآثار ملا صدرا، وهو لا يعلن عن نفسه كي يعرف القارئ أنه أدرك فعلا ما قد لخصه أم لا، أما اللاهيجي فقد كان على العكس، فإنه كان يعلن عن نفسه، ويبدو بذلك أنه متأثر بكلام الشيخ أكثر من تأثره بكلام ملا صدرا، وعندما نقول إنه أقل تأثرا بملا صدرا، نعني أنه لم يكن يدرك ما كان ينبغي أن يدركه، ومن المعلوم أن السيد جلال الآشتياني يدافع كثيرا عن اللاهيجي.

س: كان رأيه ان دفاع أمثال اللاهيجي عن أصالة الماهية، لكي لا يخالف العوام، وإلا فهو يعتقد بأصالة الوجود أساسا.

ج: نعم، هم يقولون ذلك، لقد قالوا هذا الكلام نظرا لأن اللاهيجي (كما ينقل السبزواري ذلك أيضا) قال في مكان ما: إذا كان قصد الذين يعتقدون بأصالة الوجود هو هذا فاننا نقبله أيضا.

ولكنها لا تحتاج إلى (إذا) فالذي يعرف هذا ينبغي ألا يقول ذلك، وهذا كله ليس إلا تبريرا.

س: هل طرح أرسطو بحث الوجود والماهية، وأنه يذكر الماهية مقابل الوجود؟

ج: كلا، فالماهية لم تبحث حتى في العصر الإسلامي، إلا ان الوجود كان مذكورا وكانوا يعبرون عنه بالهوية.

س: يقال ان الوجود والماهية، وكذلك الجهات الثلاث (الوجوب والامكان والامتناع) كانت مطروحة؟

ج: نعم، كان بحث الوجوب والامكان والامتناع مذكورا في المنطق الأرسطي.

س: هل كل هذه كانت مقدمة لذلك البحث؟

ج: كلا، لا يصح القول انها مقدمة، والمهم من كل هذه المسائل هو أصالة الوجود ووحدة الوجود حيث تدور الفلسفة أساسا حول هذين المحورين.

وحدة الوجود وكثرته

يعتبر بحث وحدة الوجود وكثرته من الأبحاث المهمة، والتي تطرح دائما بين الدارسين والباحثين.

موجز تاريخ المسألة

لم تطرح هذه المسألة في كتب الفلاسفة القدماء بالصورة التي هي عليها الآن، من حيث عنوانها والشكل الذي نراها عليه في الكتب الحديثة، فالفلاسفة السابقون لملا صدرا لم يذكروها كما هي عليه بعده، فلو لاحظنا كتب الفارابي وابن سينا ومن تأخر عنهما، لا نعثر لهذه المسألة على ذكر واضح وعنوان مستقل.

ومن المحتمل أن يكون العامل الذي أدخل بحث أصالة الوجود في الفلسفة، هو نفسه الذي أدخل بحث الوحدة والكثرة في أبحاث الفلسفة، وربما كان العرفان الإسلامي أحد أهم العوامل المؤثرة في ذلك، ولعل أول من أدخل هذه المسألة إلى العرفان الإسلامي وذكرها بهذا العنوان الصريح هو محيي الدين بن عربي في القرن السابع الهجري.

وحدة الوجود لدى العرفاء

نعم، كانت مسألة الوحدة مطروحة في العرفان قبل ابن عربي، ولكن حتى

ذلك الوقت لم يستطع أصحاب النظر والعلماء من القطع بأن الوحدة التي يدعيها العارف هل هي وحدة شهود أم أنها وحدة وجود؟ وبعبارة اخرى ان هذه الوحدة التي بحثها العرفان، هل هي وحدة لها صفة إنسانية؟ ومعنى ذلك ان العارف يصل إلى مرحلة لا يرى معها غير وجود الله، كما يقول سعدي الشيرازي في شعره (ما معناه):

(قد يصل الإنسان لمقام لا يرى فيه سوى الله من شيء في هذا الكون)، أم انها وحدة واقعية، ومعنى ذلك أنه على مستوى الواقع والحقيقة لا يوجد شيء في هذا العالم سوى الحق تعالى.

والفرق بين المسألتين كبير جدا، فالأولى مسألة متعارفة، فالعارف لشدة تعلقه بالحق تعالى وشدة عشقه له، لا يرى غير معشوقه ومحبوبه في هذا العالم، وحتى لو نظر لشيء غير محبوب فإنه يرى منه ذلك المحبوب، وهذه حالة العشق، وهو يحدث في الحب الطبيعي لغير الله سبحانه فالمحب لشدة وجده لا يعرف في الكون سوى ما يحب، فكيف لو كان الحب لله؟

ويعتقد البعض ان العرفان القديم في القرنين الثالث والرابع الهجريين، حينما يتحدث عن وحدة الوجود فإنه لا يعني سوى وحدة الشهود، وان النظرة العرفانية للكون لا تعنى بالوحدة الوحدة الواقعية للوجود، بل تعني وحدة الشهود.

ولكن البعض الآخر يعتقد ان النظرة العرفانية الإسلامية تعني بوحدة الوجود الوحدة الحقيقية، ولكنهم لم يجدوا تعبيرا فلسفيا لهذه المسألة، وإن ما أنجزه محيي الدين بن عربي هو أنه عبر عن المسألة بتعبير فلسفي لا غير، وتمكن من صياغة المسألة بلغة فلسفية، وأوردها بشكل جذاب يستأنس به الذهن، وبعبارة اخرى: ان ما توصل إليه العرفاء عن طريق المكاشفة استطاع محيي الدين بن عربي أن يصوغه بطريقة تجعل الذهن يدركه ويتفهمه ويستأنس به[1].

---

(١) س: هل الوحدة التي قال بها العرفاء وحدة وهمية؟ ج

ثم دخلت هذه المسألة ـ بعد محيي الدين ـ في الفلسفة المشائية، والاشراقية، وعلم الكلام، كما فتح لها باب خاص في مسائل العرفان، وقد دخلت في فلسفة ملا صدرا بشكلها الخاص.

فمسألة وحدة الوجود ذات أصل عرفاني، وما ذكره ملا صدرا في فلسفته حول وحدة الوجود قد استعاره من العرفان، وليست المسألة من إبداعات ملا صدرا كما قد يعتقد.

وقد تمكن ملا صدرا من تأسيس قواعد فلسفية لهذه المسألة، كما صاغها صياغة فلسفية لتدخل الدراسات الفلسفية بعد أن كانت حكرا على العرفان.

ويلاحظ ان ملا صدرا عندما يبحث مسائل الوجود يبحثها أحيانا تحت عنوان (نقاوة)، وهذا يعني أنه يريد أن ينقى كلام غيره ويخلصه من الشوائب، وكثيرا ما يكون كلامه في هذه (النقاوات) هو عين ما يقوله القيصري في شرحه لكتاب فصوص الحكم، أي ان نقاوة كلامه هي خلاصة من مقدمة فصوص الحكم.

وبناء على ذلك فان جميع ما أفاده ملا صدرا هو بمثابة البيان الفلسفي لمسألة بحثها العرفاء من قبل.

ج: كلا، ان ما يدعيه العرفاء ليس وهما، وذلك لأن العاشق والعارف لا يرى سوى الله تعالى، أي انه محبوبه ومعشوقه الوحيد، وهو قبلة آماله، وذلك أمر واقعي في العارف الحقيقي وليس وهما، فنحن لا نريد القول: ان العارف يريد أن يرى ما دون الحق ولم يستطع ذلك، وإنما نقول: انه لم يرد رؤية غير محبوبه ومعشوقه.

والعرفاء الحقيقيون يريدون أن يقولوا: ان الحقيقة هي وحدة الوجود، ولم يقبلوا التوجيه السابق للمسألة، بل يصرون على أن الوحدة حقيقية، وليست في نظر العارف فقط، وأنه لا يريد أن يرى سوى الحق سبحانه، وإن كانوا لم يفصحوا عن ذلك بصراحة، ولكن يمكن استنباط مقصودهم من مجموع تعبيراتهم في هذا المجال، وهو أنهم يقصدون الوحدة الحقيقية للوجود.

تلك نبذة تاريخية حول نشوء وتطور مسألة وحدة الوجود في الوسط العرفاني[1].

وحدة الوجود لدى الفلاسفة

أما في الوسط الفلسفي فلم يكن لهذه المسألة محل في دراساتهم، ولكن ما كان يطرح عند الفلاسفة ويتردد على ألسنتهم هو وحدة العالم، وذلك حتى في الفلسفة اليونانية، أما مسألة وحدة الوجود فليس لها ذكر عندهم. وإذا ما عبرنا (نحن الشرقيين) بوحدة الوجود ونسبناها للفلاسفة اليونان فهو خطأ. نعم، ورد في كلامهم ذكر (الوحدة) ولكنهم لا يعنون بها الوحدة التي نقصدها

---

(١) س: هل يمكن القول ومن زاوية تاريخ الفلسفة ان ملا صدرا هو الذي أدخل مسألة وحدة الوجود في مباحث الفلسفة؟

ج: لا شك في ذلك.

س: هل يعني ذلك ان هذه المسألة لم تطرح في كلام الخواجة نصير الدين الطوسي وأمثاله؟

ج: أبدا، لم تكن مسألة وحدة الوجود قد بحثت من قبل الطوسي ومعاصريه ولا بعده، فلم تذكر في أبحاثهم الفلسفية، نعم طرحت مسألة اشتراك الوجود، وهي مسألة اخرى لا علاقة لها بهذه المسألة، لأن مسألة اشتراك الوجود تبحث حول مفهوم الوجود، وهي مطروحة منذ عصر أرسطو.

س: هنالك رسالة باسم (وحدة الوجود) لمير سيد شريف.

ج: نعم، توجد هكذا رسالة، كما ان للخيام رسالة تشبهها، ولكن في الحقيقة لم يصل البحث في هذه الرسائل إلى وحدة الوجود، فقد اطلعت على رسالة الخيام التي قام بطبعها السمناني، وكذلك رسالة مير سيد شريف، فوجدت محتويات الرسالة مطابقة لما كنت أتوقع، حيث كنت احتمل ان هناك مجموعة مسائل مطروحة في عصر المير سيد شريف، ولم يستطع أن يتجاوزها إلى ما سواها، فوجدت الرسالة كما كنت اخمن.

الآن. وعلى أية حال سواءكان المبحث قد طرح في الفلسفة الهندية أو غيرها، فالبعض يعتقد بنوع من الوحدة في عالم الوجود.

وعلى هذا الأساس توجد هنا مسألتان:

١ ـ مسألة وحدة الحقيقة.

٢ ـ مسألة وحدة الوجود.

والمقصود بالمسألة الأولى هو ان الحقيقة شيء واحد، وإذا أردنا أن نحلل هذه المسألة ونتعرف على هذه الحقيقة وما المقصود بها هل هي حقيقة الوجود الذي نعرفه في مقابل الماهية؟ أم ان هذه الحقيقة من سنخ الماهية وتشمل جميع الماهيات؟

لا يوجد أي جواب لهذا السؤال، لأنهم يقولون بوحدة الحقيقة مطلقا دون بيان المقصود بهذه الحقيقة.

فالمسألة تطرح بهذا الشكل وهو: ان الحقيقة شيء واحد، وما عداها حالات لهذه الحقيقة وصور لها، وليس شيئا سواها.

ونلاحظ البعض يقول بالوحدة المادية، أي بوحدة الوجود المادي حيث يقولون: ان المادة هي الحقيقة، والمادة في ذاتها حقيقة واحدة، وأما هذه الكثرة التي نراها في المادة فهي كثرة وهمية لا حقيقية، وهذه مسألة لها أبعادها الخاصة بها، وهل المادة يمكن أن تكون شيئا واحدا وأن كثرتها غير حقيقية أم لا؟

والذين يقولون بوحدة الوجود المادي، يعزون الكثرة في المادة إلى المجاز وليس إلى الحقيقة، فهي تجليات مختلفة لشيء واحد وليست حقائق مستقلة، وهم يعتقدون: ان جميع عالم الوجود (سواء كان متناهيا أم غير متناه) تملؤه حقيقة واحدة، وهذه الحقيقة هي التي نصطلح عليها بالجسم، حيث اننا نعرف الجسم بأنه: الشيء الذي يشغل حيزا من المكان، وهذه الكثرة في الجسم ليست حقيقية.

فمثلا حين نلاحظ كتابا أمامنا، فأننا ننظر لهذا الكتاب بأنه شيء أو

جسم، وكذلك الهواء المجاور لهذا الكتاب فأنه شيء أيضا، ولكننا لا نقول بأن حقيقة الكتاب هي نفس حقيقة الهواء المجاور له، بل ننظر لكل من الكتاب والهواء على ان لكل منهما حقيقة تختلف عن الحقيقة الأخرى، فنلاحظ الكتاب بما هو مادة معينة، والهواء باعتباره مادة اخرى تختلف عن الأولى، ولذا يقال: ان الفراغ بين ذرات الهواء أكبر من الحيز الذي تشغله ذراته، وقد يقال: ان هذا الكلام من أخطاء الذهن وتخيلاته، وإن الكتاب والهواء حقيقة واحدة، وإن ما بينهما من الفرق إنما هو في نوع تشكل ذرات المادة الواحدة، ففي الكتاب يكون تراكم الذرات أكثر منه في الهواء، مع وحدة المادة فيهما، إذ إن مادة الكتاب والهواء واحدة، ولا فرق بينهما إلا في درجة تراكم الذرات، فبينما يكون تراكمها كثيفا في الكتاب، ينخفض هذا التراكم في الهواء ويزداد انبساطها، ونفس أوراق الكتاب إذا تفتتت واضمحل تراكمها فإنها تتحول إلى هواء، وكذلك يتحول الهواء إلى أوراق حين يتعرض لضغط يؤدي إلى تكثيف الذرات، فالمادة واحدة، والحقيقة واحدة، وما نحسبه اختلافا بينهما إن هو إلا وهم، لأن الكتاب والهواء شيء واحد متصل بعضه ببعض، ولا مانع من أن يكون للشيء الواحد تراكم في مكان يختلف عن تراكمه في المكان الآخر.

وقد طرح ملا صدرا ذلك في مسألة الفصل والوصل بصورة احتمال، وذلك في مباحث الجوهر والعرض حين أثار السؤال التالي:

هل من الممكن القول بأن الأجسام الموجودة في العالم هي عبارة عن جسم واحد له اتصالات واقعية، أي أن له وحدة اتصالية واقعية وليس مجموعة أجسام تجذب بعضها الآخر، وما نراه من الانفصال هو وهم ذهني؟

ولكي تتضح المسألة نذكر هذا المثال:

لو نظرنا إلى البحر، فلا نرى فيه سوى هذا القدر الهائل من السائل المتراكم، ولكن يقال: توجد في عمق البحر أنهار تجري، فلو أردنا أن نلاحظ البحر حسب النظرية القديمة والتي تحسب البحر شيئا واحدا ـ لأن النظرية الحديثة تقول: ان البحر مجموعة من التيارات المتجاورة ـ ولكننا بغض النظر

عن هذه النظرية، سنرى أن البحر شيء واحد حسب نظرية القدماء، فإذا ما سلطنا ضغطا على مساحة محدودة من البحر، فسيتحرك هذا الجزء من البحر، ولكن حركته في داخل نفسه، فالبحر يتحرك في داخل نفسه وليس في خارجها، أي أنه شيء واحد تحرك في داخل نفسه، فليكن العالم كذلك، أي ان جميع أجسامه تشكل وحدة واحدة تتحرك في داخل بعضها، وما نريد قوله هو: إن هذا الاعتقاد هو نوع وحدة، فالذي ينكر ما وراء المادة، ويقول: إن كل ما في الوجود هو المادة لا غير، ولا توجد عدة مواد، بل كل ما يوجد هو مادة واحدة في صور مختلفة، فهي واحد في صور منفصلة، وهي في العناصر تأخذ صورة العناصر في كل ما يملأ هذا الحيز في العالم، وما نعتقده من فواصل إنما هو توهم ذهني، حيث يتصور الذهن ان هذه الصور للمادة الواحدة هي مجموعة مواد، بينما في الواقع ان ما في الكون هو جسم واحد واسع كبير له مراتب مختلفة.

ويمكن نسبة وحدة الحقيقة لصاحب هذا القول، ولكنها وحدة الحقيقة المادية.

وخلاصة القول: ان مسألة وحدة الحقيقة غير مسألة وحدة الوجود التي يتحدث عنها الفلاسفة، صحيح ان كلا القولين وبلحاظ معين هما قول بوحدة الحقيقة، ولكن ليس أحد القولين عين الآخر.

فالقول الأول لا يعين ما هي الحقيقة، بل هو قول عام، بينما القول الثاني يرى أن في الأشياء حيثيتين، هما: حيثية الوجود وحيثية الماهية، ثم يفرق بين هاتين الحيثيتين، فيقول: يجب أن نختار إحداهما كحقيقة واقعية تشكل عين الخارج، وأما الثانية فإنها من اعتبارات الذهن، فهي منتزعة من الأولى.

ثم إنه يختار الوجود ويجعله هو الحقيقة الخارجية (حسب أدلة خاصة) التي لا يمكن أن تأتي إلى الذهن، أما الماهية، فهي أمر اعتباري، منتزع من الوجود، وهي من مخترعات الذهن.

ثم بعد أن حدد الحقيقة يأتي البحث عنها، وعن كيفياتها، وهل هي واحدة

أم كثيرة، وبعبارة اخرى هل الماهيات المختلفة تنتزع من حقيقة واحدة أم من حقائق متعددة مختلفة؟

إذن هذه النظرية عبارة عن نوع خاص من نظرية الوحدة العامة للعالم، وتعتمد هذه النظرية على إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

أما مع عدم سلوك هذا السبيل، فإن الكلام عن أنواع اخرى من الوحدة جائز، ولكن الكلام عن هذا النوع من الوحدة (وحدة الوجود) بالذات فغير جائز إطلاقا.

ولذلك ينبغي أن نميز بين الأقوال المختلفة حول الوحدة، فليس كل قول بالوحدة وفي أي باب من أبواب العالم هو قول بوحدة الوجود، وإن مثل هذا الاعتقاد خطأ محض[1].

---

(١) كانت مسألة وحدة الوجود تشكل لغزا بالنسبة لفروغي، ومن طريف ما ينقل عنه: أنه كلما واجه مشكلة يصعب حلها فإنه يقول: هذا نوع وحدة وجود (وقد جمعت هذه الموارد بنفسي).

هذه القضية تذكرنا بمثل كان يردده دائما السيد البروجردي، حيث كانت للسيد البروجردي نظرية ممتازة في بحث المعاني الحرفية، ثم ابلغ السيد بأن أحد العلماء يقول: ان هذه النظرية ليست من ابتكارات البروجردي وإنما هي للشيخ هادي الطهراني ـ ولهذا الشيخ نظريات عجيبة وغريبة في أبوابها ـ فلما علم السيد بذلك عمد إلى مراجعة كتاب الطهراني فلم يعثر على شيء مما لديه، ثم جاء السيد البروجردي إلى مجلس الدرس وقال: كان الناس في قديم الزمان ينسبون جميع الأعمال المحيرة إلى الجن، لأنهم كانوا يتوهمون أن الجن يستطيعون ذلك، لأنهم كانوا يعملون لسليمان عليه السلام ما لا يستطيعه غيرهم من امور خارقة وعجيبة، فصار الناس كلما واجهوا أمرا محيرا للعقل قالوا: هذا من عمل الجن.

وهكذا فقد حل الشيخ هادي الطهراني محل الجن، فكل فكرة جديدة في الوسط العلمي تنسب له، لأنه ثبت في الأذهان: ان كل ما هو غريب وجديد لابد أن يكون من ⇐

السبزواري ينسب وحدة الوجود إلى الفهلويين

أما صاحب المنظومة فإنه لم يراع هذه الدقة والتفصيل المذكور في بحث وحدة الوجود، وقد تجاوز صراحة ملا صدرا حول المسألة، وهذا من خصائص السبزواري، فعندما أراد أن يؤرخ لمسألة وحدة الوجود نراه يرجع تاريخها إلى زمن بعيد، فيقول: إن الفهلويين ـ حكماء إيران القدماء ـ يقولون بوحدة الوجود، ولكن ما هو دليله على ذلك؟

من أدلته قول شيخ الاشراق، حيث ذكر السهروردي نظرية في النور تشبه ما قاله هؤلاء الفلاسفة في باب الوجود، فهو يقول: ان النور حقيقة واحدة ذات مراتب.

ولكن ملا صدرا وأمثاله ردوا على نظريته، ثم وجهوها باتجاه آخر، وذلك لأن السهروردي يصرح باعتبارية الوجود، ولكنه مع ذلك جعل من النور أمرا حقيقيا له مراتب، والنور الحسي هو مرتبة من مراتب النور، ولهذا لا نستطيع أن نقول: ان مقصود شيخ الاشراق من النور هو الوجود، لأنه يقول بحقيقة النور واعتبارية الوجود، ولو كان يقصد من النور الوجود، فلماذا يصر على أن الوجود أمر اعتباري مع أنه يقول بحقيقة النور؟

إذن فهو يقول بنوع وحدة بالنسبة للحقيقة النورية، ولم يصرح بذلك، كما لم يظهر من كلامه، أنه كان يقصد من قوله هذا وحدة الوجود، وأنه حقيقة ذات مراتب، بل انه لم يصل في بحثه ولم يتعرض في كلامه إلى أن هذه الوحدة هي وحدة وجود أم لا؟

أقوال الشيخ هادي، من دون مراجعة لأقواله والتعرف على نظرياته. وشبيه بهذا حدث للمرحوم فروغي فأنه كلما واجه أمرا مشكلا يصعب عليه حله فأنه يقول: إنه نوع من وحدة الوجود، وذلك لأنه لم يستطع أن يستوعب هذه المسألة، فأصبح كل محير لديه نوعا من وحدة الوجود، في حين أنه ليس كذلك. ولهذا فليس كل من قال بنوع من الوحدة هو قائل بوحدة الوجود.

ولكن ملا صدرا وجه هذه النظرية باتجاه آخر، فقال: ان ما أفاده شيخ الاشراق حول حقيقة النور ومراتبها إنما هو من شؤون الوجود وليس من شؤون النور، لأن النور نفسه شأن من شؤون الوجود[1].

ومن المعلوم ان شيخ الاشراق لم يقل ذلك، إلا أنهم وجهوا كلامه بهذا التوجيه ونقلوه للوجود.

---

(١) س: ألم يكن ما قاله شيخ الاشراق حول النور من باب التشبيه؟ فهو يريد تشبيه وحدة الوجود بوحدة حقيقة النور.

ج: كلا، لو كان الأمر كذلك لذكره في أبحاثه ولكنه كان يقصد النور نفسه بنظريته ولم يتعرض للوجود.

س: لماذا أتى ملا صدرا ببحث النور هنا؟

ج: لقد تمكن ملا صدرا من استثمار مسألة النور بشكل جيد وموفق، وذلك لكي يوضح مقصوده في مسألة وحدة الوجود، وأنه حقيقة ذات مراتب، وأنه ظاهر بنفسه مظهر لغيره، وأن ما نحسه من الوجود ليس كل الوجود، بل هو مرتبة من مراتبه الكثيرة، شبه ذلك كله بالنور، أي أنه استعار كل المراتب التي ذكرها شيخ الاشراق للنور وطبقها على الوجود.

إذ يقول السهروردي: إننا نتوهم حين نحسب ان النور هو هذا الذي نحسه فقط، بل ان حقيقة النور أوسع من هذا بكثير، وان ما نحسه من النور إنما هو مرتبة من مراتب الحقيقة النورية.

وجاء ملا صدرا وأبدل الوجود بالنور، وقسم النور إلى مراتب وهي: مرتبة العقول، ثم النور الباهر، ثم النور القاهر، ونور الأنوار.. وغير ذلك. ومن غير البعيد أنه التزم بتعبير النور حول الوجود متأثرا بالفكر الفارسي القديم الذي يعتقد بالنور والظلمة، فأبعد الظلمة من عالم الوجود، أو أنه نسبها إلى الأجسام، بالرغم من اعتباره للأجسام بأنها نور ولكنه نور قاصر، لأنه لا يريد أن يقول: ان الأجسام عدم مطلق، لذلك اعتبرها نورا ولكنه من مرتبة متدنية جدا.

س: هل كان يقصد ان الوجود (نور) والماهيات (ظلمة)؟

ج: كلا، فهو يعتقد أن النور ماهية خاصة، إلا أنه يضم جميع الماهيات الأخرى.

وكلام شيخ الاشراق كلام جيد ومناسب، وإن كانوا قد استغلوه بشكل غير صحيح، وأدخلوه من ثم في مراتب الوجود.

أنحاء التمايز

قبل شيخ الاشراق كانت تفرض ثلاثة أنحاء للتمايز، إلا أنه أضاف لها عاملا رابعا للتمايز، والأقسام الثلاثة هي:

١ـ التمايز بتمام الذات، وذلك عندما لا يوجد أي وجه للاشتراك بين ذاتين مختلفتين والتباين بينهما مطلق، كما هو الحال في المقولات مثل: الكم، والكيف، والاضافة.. وغيرها.

٢ـ التمايز بجزء الذات، ومعنى هذا ان شيئين وذاتين يشتركان بجزء من ذاتيهما، ويختلفان بجزء آخر، ومثال ذلك الماهيات التي تنضوي تحت جنس، وتختلف عن بعضها بالفصل، كالإنسان، والفرس اللذين يشتركان في الحيوانية، أي الجنس، ويختلفان بالفصل، فالإنسان ناطق، والفرس صاهل.

٣ـ التمايز بالعوارض والمشخصات الخارجية، فهناك أشياء تتطابق ذاتا، فهي مشتركة بتمام الذات، إلا أنها تختلف بعوارضها الشخصية، وذلك كما في الحقيقتين من نوع واحد، أمثال فردين من نوع الإنسان، فإنهما يشتركان بتمام الذات، ولكل عوارضه الشخصية.

قبل شيخ الاشراق كان التمايز على أساس هذه الأمور الثلاثة لا غير، ولكنه أضاف أمرا رابعا يمكن أن نميز به الحقائق عن بعضها، حيث قال:

٤ـ يمكن أن تشترك حقيقتان بتمام الذات ولكن يتمايزان بالنقص والكمال، والشدة والضعف، فمن الممكن أن يوجد إنسانان يختلفان بذلك الشيء الذي كانا يشتركان فيه، أي أن ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، ألا وهو الإنسانية في المثال.

هذا ما أفاده شيخ الاشراق حول القسم الرابع من أقسام التمايز، وعلى هذا الأساس بنى نظريته التي عارض بها المشائين، حيث انهم يقولون: بعدم التشكيك في الماهيات، وان الماهية لا يمكن أن تقبل التشكيك، ولكن السهروردي

وبناء على رأيه السابق يقول: ان الماهيات تقبل التشكيك، فمن الممكن أن تكون الماهية حقيقة ذات مراتب، كما هو في مثال النور.

وهذا القول لشيخ الاشراق وقع موردا للقبول بعد توجيهه، وصورة ذلك التوجيه كالآتي: ان قول شيخ الاشراق بوجود تمايز على أساس الكمال والنقص صحيح، ولكنه من المستحيل أن يقع مثل هذا التمايز في الماهيات كما قال السهروردي، لأن الماهيات لا تقبل التشكيك، وهو محال فيها، وإن الشيء الذي يقبل الكمال والنقص هو الوجود.

وعلى هذا الأساس لابد أن تكون الأقسام الثلاثة الأولى للتمايز مختصة بالماهيات، فيما يخص هذا القسم (الرابع) الوجود.

بينما يرفض شيخ الاشراق (كما تقدم) كون هذا القسم من التمايز خاصا بالوجود، ويرى انه خاص بالماهيات، ولكن مع ذلك يحاولون توجيه كلامه، لكي ينسجم مع القول بأصالة الوجود، وأحيانا يقول العرفاء في باب حقيقة الوجود بتطابق كلامهم مع قول السهروردي.

وربما نجد جذورا لما أفاده شيخ الاشراق في الفلسفة الفارسية القديمة، ولذا قال صاحب المنظومة:

الفَهلويُّونَ الوجودُ عِندهُمْ حقيقةٌ ذاتُ تَشَكُّكٍ تَعُمُّ

بعد ان اتضح ما قاله شيخ الاشراق، فهل يصح أن ننسب القول بوحدة الوجود للفهلويين، ونزعم ان كلام شيخ الاشراق هو الدليل على ذلك، كما فعل السبزواري؟ مما لا شك فيه ان ذلك خطأ محض.

المصالحة بين الأقوال المختلفة عند السبزواري

في ضوء ذلك يمكن أن نطلق على صاحب المنظومة عنوان (المصلح في الحقل العلمي)، أي أنه كلما واجه كلاما أو نظرية يحاول بكل صورة أن يجد لها مخرجا ومحملا صحيحا، حتى وإن كان هذا التوجيه يخالف نص القائل بها، وهذه الحالة من مختصاته، وسوف نواجه الكثير من ذلك في منظومته، بينما نجد اتجاها آخر معاكسا لهذا الاتجاه تماما، حيث يحاول البعض أن يوجه

كلام الآخرين ولو توجيها باطلا، لكي يستطيع أن يشكل عليهم.

ونحن لا نريد أن نقول ان صاحب المنظومة ممن تخفى عليه حقيقة هذه الأقوال، ولكن طريقته ومنهجه في البحث تعتمد على هذا المنوال، وهو تحري المحتمل الصحيح، أو غض النظر، وسنعثر على أمثلة كثيرة لغض الطرف والصفح لدى السبزواري، ويمكن أن نعثر على ما يشبه ذلك عند ملا صدرا، ولكن بدرجة أقل مما هو عليه عند صاحب المنظومة.

فصدر المتألهين الشيرازي وفي مواطن متعددة نراه يلتمس مخرجا صحيحا لكلام القدماء، فمثلا يقول: إن فلانا الفلاني قال في المكان الفلاني كلمة يشم منها انه يؤمن بالفكرة الفلانية، ويحاول تطبيق ذلك على معتقداته، ولذا فهو يوجه كلاما لهذا الشخص يخالف قوله، ويقول: لعل مقصوده غير هذا الظاهر في كلامه، ولكن مع ذلك يبقى صاحب المنظومة هو الحائز على لقب (المصلح)[1].

النظريات في وحدة الوجود

بعد أن تعرضنا لتاريخ هذه المسألة، نحاول أن نتعرف على الآراء والأقوال التي ذكرت بصددها[2]، ويمكن القول ابتداء ان هنالك ثلاث أو أربع نظريات في باب وحدة الوجود وكثرته، وهي:

---

(١) س: لعل ما يفعله السبزواري من الإصلاح لشدة تقواه؟

ج: كلا، البعض سجيتهم هكذا، وربما يكون للتقوى أثر في ذلك، فكما نؤمر بـ (ضع فعل أخيك على أحسنه) كذلك (ضع قول أخيك على أحسنه).

(٢) س: هل هناك خلاف حول وحدة مفهوم الوجود؟

ج: ليس البحث في وحدة المفهوم، إذ لو لم نقل بحقيقة الوجود فلا يوجد هذا البحث، ولكن بعد التسليم بحقيقة الوجود، يأتي بعد ذلك بحث الوحدة والكثرة.

١ـ النظرية الأولى:

وهذه النظرية من الأفضل أن نسميها بوحدة الشهود وليس وحدة الوجود، وحتى إذا لم نقل: ان العرفاء من الجيل الأول لم يقصدوا وحدة الشهود وإنما كانوا يقصدون وحدة الوجود، فإن العرفاء من الجيل الثاني كانوا يقصدون وحدة الشهود، حتى إن القشيري يرى أن من سبقه من العرفاء يقولون بوحدة الشهود ولا يقولون بوحدة الوجود.

٢ـ النظرية الثانية:

وهي النظرية القائلة بكثرة الوجود كثرة مطلقة، والكثرة المطلقة تعني أن الوجود يتكثر بتكثر عدد الموجودات، فلا يوجد أي اشتراك وسنخية بين وجود وآخر، وترى هذه النظرية أن الاشتراك من مختصات الماهية، فالماهيات وحدها التي تقبل الاشتراك والاجتماع، وأما حقائق الوجود فإنها متباينة بتمام الذات، وكل حقيقة لا يمكن أن تشترك مع حقيقة أخرى بأي حال من الأحوال، فكل ذرة في الكون لها حقيقة وجودية لا تسانخ الذرة الأخرى، ولا سنخية بين وجود ووجود آخر. ولم يذكر هذا القول بهذه الصراحة في كلام أي حكيم من الحكماء، ولكن ملا صدرا وأمثاله من الفلاسفة استنبطوا مثل هذا الكلام من أقوال الفلاسفة المشائين، وعلى أساس ما ذكرناه سابقا من أن مسألة أصالة الوجود لم تذكر في أقوال هؤلاء الفلاسفة، لذا فمن الصعب نسبة هذه النظرية بهذه الكيفية لهم، ولكن على الرغم من ذلك الصقت هذه المسألة بالفلاسفة المشائين، وشاع ان المشائين يقولون بكثرة الوجود، الكثرة التي لا تدع مجالا لأي نوع من الاشتراك مهما كان صغيرا، حتى عبر عن ذلك بقوله:

وعند مشائية حقائق تباينت

أي ان المشائين يعتقدون أن كل وجود هو حقيقة مغايرة تماما للوجود الآخر، وهذه هي نظرية (كثرة الوجود)[1].

---

(١) س: هل لهذه النظرية علاقة بالقول بالاشتراك اللفظي عند المشائين؟

ج: كلا، لم يقل المشاؤون بالاشتراك اللفظي، وإنما قالوا بالاشتراك المعنوي.

٣ـ النظرية الثالثة:

وهي ما ذكره العرفاء في باب وحدة الوجود، حيث قالوا: لا وجود لأي نوع من أنواع الكثرة في الوجود، والوجود حقيقة واحدة، وهو واحد محض لا غير، وليس للكثرة فيه من سبيل، وهذا يساوي القول بالوجود بالذات، لأن حقيقة الوجود تساوي الوجود الذاتي، ومن هنا فحقيقة الوجود تساوي ذات الحق حتما، وعلى هذا (فليس في الدار غيره ديار)[1]. وإذا ما تنازل العرفاء عن اعتقادهم في وجود الموجودات، فإنهم يقولون: إن العالم ليس إلا شيئا تجلت فيه الحقيقة الإلهية، وليس هو حقيقة مستقلة بذاتها. وهذا الكلام يتجلى بصراحة منذ عصر محيي الدين بن عربي ومن بعده من العرفاء، حيث أنه يصرح بقوله: العالم غائب ما ظهرَ قط، والله تعالى ظاهر ما غاب قط.

فالغيبة من خصائص العالم، والظهور من خصائص الحق تعالى، ومن المسلم ان مثل هذا الكلام لا يقبله الفيلسوف العقلي، من جهة أنه يتعامل مع الأشياء بعقله، وذلك لأنه لا يمكن أن يقبل سلب الوجود عن كل هذه المحسوسات التي بين يديه وينفي كثرتها، والتي ستقوده بالتالي إلى نفي المادة والحركة.

فإذن هذه النظرية لا يمكن أن تقبل بهذا الشكل غير القابل للتوجيه الفلسفي.

٤ـ النظرية الرابعة:

وهي للعرفاء أيضا، ولعلها تشترك مع سابقتها من جهة انهم يقولون: ان الوجود حقيقة واحدة، ولكنها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة، وهذا يعني أن الوجود واحد ذو مراتب، وليس الوجود امورا متباينة كما يقول المشاؤون، كما انه ليس واحدا محضا لكي لا يقبل المراتب كما هي النظرية

---

(١) س: هل يعتبر أصحاب هذه النظرية الماهيات من الأعدام؟

ج: نعم، إنهم يعتقدون بعدمية الماهيات.

السابقة، بل هو حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة، وكل مرتبة ليست مباينة لنفس الحقيقة، وإنما هي عين تلك الحقيقة وليست شيئا آخر، لأن القول بالمراتب لا ينسجم مع التباين، بل ان القول بالمراتب لا يصح إلا مع وحدة السنخية، فإذا ما قلنا بالتباين فإن هذا يعني نفي المراتب لأنه لا يصح أن يكون شيئان متباينان وبنفس الوقت يعبران عن مرتبتين لحقيقة واحدة.

الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب

وإذا أردنا التعرف على ما انتخبه الفلاسفة من هذه النظريات الأربع، وأصبح موردا لقبولهم، فهو القول بأن (الوجود حقيقة ذات مراتب) وهذه المراتب مختلفة، فمرتبة غنية، ومرتبة فقيرة، أو بعبارة اخرى مرتبة شديدة، ومرتبة ضعيفة، وفيما بين الشديدة والضعيفة توجد مراتب كثيرة، ترتبط شدتها وضعفها تبعا لقربها وبعدها عن عين الوجود، وهو الحق تعالى، فكلما كانت المرتبة بعيدة عنه كانت أكثر ضعفا، وكلما اقتربت منه ازدادت شدة.

على أية حال فهذه هي النظرية المقبولة لدى الفلاسفة حول وحدة الوجود، وقد تقدموا خطوة إلى الامام وتوصلوا إلى نظرية أكثر دقة من هذه النظرية، وهذا ما توصل إليه ملا صدرا ونظراؤه، حيث توصلوا إلى نوع وحدة أدق من هذه النظرية، ولكنها لم تصل إلى نظرية العرفاء في قولهم: ان الوجود واحد محض، وليس للكثرة إليه من سبيل بأي نحو من الأنحاء، حيث أنكروا الكثرة أصلا.

الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة

ما هو التفسير الفلسفي والعقلي لهذه المسألة، وكيف يمكن تحليلها فلسفيا، وهل يمكن قبولها؟

قبل كل شيء لابد من الاجابة على هذا السؤال: هل توجد حقيقة ذات مراتب في عالم الحقائق؟

المراد من الحقيقة ذات المراتب، هي أن هذه الحقيقة كما أنها توجد في

هذه المرتبة كذلك هي موجودة في المرتبة الاخرى، وبعبارة اخرى ما تشترك به المراتب هو نفس ذلك الشيء الذي تختلف فيه، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

الشدة والضعف

وقد تطرح هذه المسألة بصيغة اخرى، وهي أنه هل توجد شدة وضعف في الوجود وغيره أم لا؟

هنا من الممكن أن يقال: ان الشدة والضعف ليس لهما وجود في العالم، وهما كذب محض، فالشديد والضعيف اللذان يشتركان في حقيقة واحدة هما شيء واحد، ولا فرق بينهما من هذه الناحية أبدا؛ أي فيما يشتركان به، فكل ما في الشديد موجود في الضعيف بلا أدنى فرق، ففي الألوان مثلا لو أخذنا اللون الأبيض، نلاحظ مرتبتين للأبيض هما: الأبيض الشديد البياض (الأكثر بياضا)، والأبيض العادي، فقد يقال إن الفرق بينهما يعود إلى: ان الأشد بياضا يتضمن مقدارا أكثر من البياض، وقد يقال خلاف ذلك: أي أن الأشد بياضا امتزج به شيء آخر غير البياض، فتتخيل أن البياض ازداد شدة، وربما يقال: ان البياض في الشديد والضعيف واحد بلا أدنى فرق. ولكن خالط أحدهما لون آخر فصار أقل بياضا (ضعيفا)، وحين نلاحظه نجده أقل بياضا من ذلك، في حين أنه ليس أقل حقيقة، وإنما يمتلك نفس القدر من البياض الموجود في الشديد، ولكن ضعفه بسبب عامل خارج عن البياض، فهنا تكون شدة الشديد بسبب عامل خارج عنه، وليست هي شدة من نفس البياض، فإذن ليس ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

ولو نظرنا للشدة والضعف في الحركة، لكان هذا القول واضح البطلان، وذلك أننا إذا فرضنا شيئين (جسمين) يتحركان، وكل واحد منهما يتحرك بسرعة معينة، فمثلا الجسم الأول يسير بسرعة كيلومتر واحد في الدقيقة، بينما يسير الثاني بسرعة كيلومترين في الدقيقة، فلو أخذنا بقول من ينكر الشدة والضعف، فلابد من القول إن الحركة واحدة في الجسمين وهي كيلومتر

واحد في الدقيقة، والذي يتحرك (٢ كم) في الدقيقة ليس أشد حركة من الثاني، بل الحركة واحدة، ولازم ذلك ان الجسم الذي يسير أسرع قطع كيلومترا واحدا في دقيقتين، أما الكيلومتر الآخر فإنه قطعه بطفرة[1]، أي بزمن مقداره صفر، أو نقول: إن الحركة واحدة وهي (٢ كم) في الدقيقة، أما ذلك الجسم الذي قطع كيلومترا واحدا فقط، فإنه تحرك نصف الوقت وسكن النصف الآخر، ولكننا نتخيل أنه كان يتحرك طول الوقت.

قد يقال ان هذا القول لا بأس به، بناء على القول بأن الحركة عبارة عن سكونات متعددة، فإذا قطع جسم كيلومترا واحدا في الدقيقة، يمكن أن يقطع جسم آخر نصف كيلومتر في الدقيقة، ويقطع الثالث ربع كيلومتر في الدقيقة، والرابع يقطع مترا واحدا في الدقيقة، والخامس يقطع سنتمترا واحدا فيها، ويقطع الأخير ملمترا واحدا، في هذه الحالة لابد من القول: إن لكل جسم سكونات بنسبة سرعته، ولكن هذا أيضا غير مقبول، وذلك لأن هنالك أشياء تسير بسرعة الضوء، فلو قلنا: ان الحركة واحدة ليس لها مراتب وهي التي يتحرك فيها الجسم بسرعة الضوء، فماذا نقول عن الأشياء التي تقطع مسافات قليلة جدا، حسب القول بالسكونات، هل يمكن القول بأن الجسم الذي يقطع عدة أمتار بالدقيقة الواحدة إنه قطع المسافة بسرعة الضوء من اللحظة الأولى، وبقي كل الوقت الباقي ساكنا، مع أننا كنا نتصور أنه يتحرك؟ وعلى هذا الأساس، لو كان أحد يسير لقطع مسافة مائة متر، ومع وجود أجسام تسير بسرعة الضوء، وبما أن سير هذا الشخص أقل من ذلك، فلابد أن تكون له سكونات حسب نظرية المرتبة الواحدة للحركة، وإلا فكيف نفسر هذه الفروق في السرعة؟ فإذن هذا الشيء يقطع المائة متر بوقت لا يكاد يذكر، لأنه يسير بسرعة الضوء، وما تبقى من الوقت فهو في حالة سكون ويتوهم أنه يتحرك.

---

(١) المقصود بالطفرة هنا الحركة في زمان مقداره صفر، وليس المراد بها الحركة السريعة في زمان قصير جدا.

فهل هذا معقول؟ كلا، لأنه خلاف الوجدان والعقل والملاحظة. إذن فلابد من القول إن حقيقة الحركة تقبل الشدة والضعف، فالحركة السريعة هي حركة متصلة، كما ان الحركة البطيئة هي أيضا حركة متصلة، إلا أنهما يختلفان بالشدة والضعف، وأما القول بالسكونات فهو قول واضح البطلان.

فالحركة السريعة تحكي عن شدة في الحركة، وليست هي حركة يخالطها شيء خارج عن الحركة ومن غير سنخها، والحركة البطيئة تحكي عن ضعف في الحركة، وليست هي حركة يخالطها شيء من غير الحركة.

التقدم والتأخر

وسنصل من هذا البحث إلى بحث آخر وهو: هل يوجد في العالم تقدم وتأخر أم لا؟

الجواب: أنه يوجد تقدم وتأخر، ومن أوضح مصاديق التقدم والتأخر هو التقدم والتأخر الزماني، والتقدم التأخر الرتبي، والشرفي.. وغير ذلك.

بعد معرفة التقدم والتأخر، ما هو الأساس الذي يقوم عليه الحكم بالتقدم والتأخر؟

إن هذا الأساس يتمثل في: أن شيئين يشتركان في جهة معينة، ويختلفان فيما بينهما بتلك الجهة، ولا يمكن الحكم بالتقدم والتأخر إن لم يكن هنالك شيئان فيهما جهة اشتراك، ويزيد أحدهما على الآخر فيما يشتركان به، وبدون ذلك لا معنى للتقدم والتأخر، فمثلا لو فرضنا أن (أ) و(ب) يشتركان في (ج) ولا يوجد بينهما أي اختلاف في (ج) بل مختلفان في (د) فلا معنى للقول بتقدم أحدهما على الآخر.

وبعد أن أثبتنا وجود الشدة والضعف، والتقدم والتأخر، فهل هما يعودان للقول بأن ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف؟ الجواب أيضا بالايجاب.

ملاك التقدم والتأخر

بعد ذلك نريد أن نعرف جواب هذا السؤال: ما هو الشيء الذي يكون

ملاكا للتقدم والتأخر، أي الذي يقبل التقدم والتأخر؟

الماهيات خارجة عن باب التقدم والتأخر، والشدة والضعف، وذلك لأن الماهية لا تقبل التشكيك، أما الوجود فإذا أخذنا بقول العرفاء من أن الوجود حقيقة واحدة بسيطة، فهنا يكون القول بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر خاطئا، لأن الشيء لا يمكن أن يتقدم على نفسه.

وكذلك إذا قلنا بما ينسب إلى المشائين من أن الوجودات حقائق متباينة، ولا توجد فيما بينها جهة اشتراك، فهنا أيضا لا يكون التقدم والتأخر والشدة والضعف واردا، وكذلك الفقر والغنى، لأنه يعود لنفس الأساس. وهذا يعني أن العلية والمعلولية التي يدركها الفيلسوف، ليس لها معنى سوى ذلك، وهو أن المعلول شأن من شؤون العلة[1].

تلخيص لما سبق

مما سبق تتضح المقدمات التالية:

١ـ **المقدمة الأولى:** ان الشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والغنى والفقر، والكمال والنقص، هي امور موجودة في العالم.

---

(١) س: هل النقص والكمال كذلك؟

ج: لا يصح القول: من هو الأكمل النبات الفلاني (الفجل مثلا) أم الكتاب الفلاني (كتاب الشفاء مثلا)؟ وذلك لعدم وجود جهة اشتراك بينهما.

ولابد من قياس كتاب الشفاء مع شيء يقبل القياس معه ويصح التفاضل بينهما، وذلك الشيء هو الذي تكون له جهة اشتراك مع هٰذا الكتاب. فمثلا لو قلنا: مَن هو الأكمل كتاب الشفاء أم كتاب آخر في اللغة؟ فهنا لا يصح التفاضل لأن ما به الاشتراك ليس عين ما به الامتياز، ولكن عندماتقول: أيهما أكمل كتاب الأسفار أم كتاب الشفاء؟ هنا يكون السؤال صحيحا، لأنه يوجد مورد للتفاضل والأكملية، وهو الفلسفة التي هي موضوع الكتابين، ولذا فمن الممكن أن يكون أحدهما أكمل من الآخر لأن ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف.

٢- المقدمة الثانية: ان ما يتحقق من هذه الأمور هو على أساس: أن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز.

٣- المقدمة الثالثة: ان الماهيات لا تقبل التشكيك.

٤- المقدمة الرابعة: بناء على القول بأن الوجود حقائق متباينة، فلا يكون لهذه الأمور معنى، لأنه مع ذلك لا توجد أي جهة اشتراك بين الأشياء.

وبالتالي يمكن استخلاص هذه النتيجة وهي: أن الذي يقبل جميع هذه الحقائق هو حقيقة الوجود فقط[1].

---

(١) س: كيف يكون الأمر لمن يعتقد بالتقدم الزماني دون غيره؟

ج: إن القول بالتقدم والتأخر الزماني كافٍ في هذه المسألة، لأن التقدم الزماني مرجعه إلى القوة والفعل، فالتقدم والتأخر الزمانيان يعودان إلى الزمان نفسه، فالأزمنة يتقدم بعضها على البعض الآخر باعتبار حقيقة الزمان نفسها، والزمان يرجع إلى حقيقة الحركة، والحركة - التي يتقدم بعض مراتبها على البعض الآخر - تعود إلى القوة والفعل، والقوة والفعل تؤول إلى التشكيك، أي أن القوة من مراتب الفعل كما أن الفعل من مراتب القوة، وذلك يعني الرجوع إلى التشكيك في نهاية الأمر.

وإلا فهل الزمان شيء غير كونه امتدادا؟ فهذا الجسم (الكتاب مثلا) لديه امتداد أيضا.

ولكن التقدم والتأخر في الأجسام اعتباري، إذا لاحظنا الكتاب الذي أمامنا وأردنا التعرف على أيٍ من جوانبه هو مقدم على الآخر؟ فلا يمكن الحكم في ذلك إلا إذا قسنا جوانبه إلى شيء آخر، فالجانب القريب لشخص مثلا مقدم على الجانب البعيد بالنسبة لهذا الشخص، ولكنه متأخر بالنسبة لشخص آخر يكون الجانب الآخر أقرب له، ولكن الأمر يختلف بالنسبة للزمان، فالزمان المتقدم لا يمكن أن اجعله متأخرا بأي اعتبار، حيث هو متقدم دائما، وذلك لأن التقدم والتأخر في الزمان إنما يتم على أساس التحول من القوة إلى الفعل، ومثل هذا التحول أمر واقعي وليس أمرا اعتباريا، ⇐

ومع أن فرض ما به التقدم في مسألة الزمان أمر صعب ومشكل للغاية ولكنه يعود إلى القوة والفعل على أية حال، ولو تجاوزنا التقدم والتأخر الزماني فهل يمكن إنكار التقدم والتأخر بالشرف؟!

س: ما هو المقصود بالتقدم بالشرف؟

ج: التقدم بالشرف مثلما نقول: إن فلانا أعلم من فلان.

س: أليس هذا أمرا اعتباريا؟

ج: ماذا تقصد بالاعتبارية؟

س: ما يرتبط بالعقل العملي.

ج: كلا، لا دخل للعقل العملي في موضوع الأعلمية، وكذلك حين نقول: فلان أتقى من غيره، وسوى ذلك من خصائص التفاضل. إذ نقصد أن لكل واحد منهما درجة معينة من العلم والتقوى، فهما يشتركان في العلم والتقوى، ولكن أحدهما يرجح على الآخر فيها، وهذا ليس أمرا اعتباريا.

وأحسب أن هذا الموضوع اتضح بما فيه الكفاية، بعد هذا البيان المبسط الذي لم تعالج بمثله هذه المسألة عند ملا صدرا والسبزواري.

س: هذا البيان بيان فلسفي، لأنهم غالبا ما يقولون: إن النور ـ مثلا ـ إذا كان قريبا يصير قويا وإن كان بعيدا يصير ضعيفا، ولم يذكروا بيانا فلسفيا كما ذكرتم في المسألة هذه.

وإن تشبيه الوجود بالنور هو قياس مع الفارق. صحيح أن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، ولكن هذا لا ينطبق على الوجود.

ج: نعم، فهذا النور الحسي هو شيء كالأشياء، أي أنه ماهية كباقي الماهيات، فله وجود بالاضافة للماهية، وهذا المثال له قيمة توضيحية في التشبيه وليس له أية قيمة فلسفية.

(٢)

وحدة الوجود وكثرته

وعندَ مشّـائيّةٍ حقـائقُ	تبـاينـتْ وهـو لـديَّ زاهـقٌ
لأنّ معنـىً واحداً لا يُنتَزَعُ	ممّـا لـهُ توحّـدٌ مـا لـم يقعْ
كأنَّ من ذَوقِ التألُّهِ اقتَنَصَ	من قال ماكانَ لَهُ سِوى الحِصَص
والحِصَّةُ الكلّي مُقيّداً يَجِيْ	تَقَيُّـدٌ جُـزءٌ وقيّـدٌ خارجِـيٌّ

ذكرنا سابقا أن كل من يقول بوحدة الحقيقة اعتبر اليوم قائلا بوحدة الوجود، بينما لاحظنا أن المسألة ليست كذلك، فإن القول بوحدة الحقيقة غير القول بوحدة الوجود.

ولا أعلم ما إذا كان مصطلح وحدة الوجود المستعمل في هذا العصر حتى في اللغات الأوروبية، مستعملا في الفلسفة القديمة قبل استعماله في الفلسفة الإسلامية وانتقاله منها إلى بعض اللغات الأخرى.

فهل كان في الفلسفة اليونانية القديمة تعبير خاص يقابل ما نعنيه الآن بوحدة الوجود؟[1].

---

(١) س: هذا الاصطلاح لم يذكر في الفلسفة القديمة، وما نعبر عنه بوحدة الوجود كان لهم تعبير آخر فيه وهو (بانتئيسم) ـ (بان) معناها الكل، و(تئو) تعني الله.

ج: إذن (بانتئيسم) تعني: الكل الإلهي.

وعلى كل حال فقد ذكرنا سابقا أنه توجد لدينا مسألتان: الأولى هي وحدة الحقيقة، والثانية هي وحدة الوجود، ومسألة وحدة الحقيقة كانت موجودة في الفكر اليوناني القديم، وكذلك في الهند، وفي غيرها من البلدان التي طرح فيها نوع من القول بوحدة الحقيقة.

أما مسألة زيادة الوجود عن الماهية، ثم القول بأصالة الوجود، وأن هذا الوجود حقيقة واحدة، فلا أظن ان هذه المسألة قد طرحت في مكان آخر بهذه الصورة وبهذا التسلسل.

ولذا يجب التعامل مع هذه المسألة بشكل يختلف عن التعامل مع المسائل التي طرحت في العالم حول وحدة الحقيقة، وذلك للاختلاف بين المسألتين[1].

س: نعم، تعني ذلك، وهذا ما يعبرون به عادة عن وحدة الوجود.

ج: لقد كنت أظن ذلك.

(١) س: متى ظهر اصطلاح (وحدة الوجود)؟

ج: كانت بداية ظهور هذا المصطلح ورواجه على يد الشيخ محيي الدين بن عربي، ولكن الذي أرسى قواعد هذا المبحث وأوضح غوامضه بالتفصيل هو أحد تلامذة ابن عربي وهو صدر الدين القونوي.

س: هل تقصدون مؤلف الفصوص؟

ج: كلا، الفصوص ألفه ابن عربي نفسه، وما كتبه القونوي هو (النصوص) وغيره من المؤلفات، حيث إن معظم المصادر الأصلية للعرفان تعود لصدر الدين القونوي، وهو من شراح ابن عربي الممتازين، إذ إن الشيخ محيي الدين بالرغم من ابداعه لبعض الأفكار الأساسية إلا أنه ضعيف البيان وعباراته مبهمة.

فقام القونوي (وهو ربيب ابن عربي، حيث كان الأخير زوجا لوالدة القونوي) بشرح نظريات ابن عربي في كتب عديدة. وكان القونوي عارفا عجيبا تمكن من انجاز عدة أعمال من جملتها (مفتاح الغيب) الذي ألفه بعد كتاب (مصباح الأنس لحمزة الفناري)، وأصبح كتاب القونوي هذا مرجعا لتدريس العرفان في العصور الأخيرة.

س: إذن لماذا صار (شرح القيصري) أكثر شيوعا؟

ج: لكتاب الفصوص شروح كثيرة، منها شرح القيصري، وشرح الجامي، وشرح عبدالرزاق الكاشاني، ومن المسلم أن أفضل تلك الشروح وأكملها هو شرح القيصري.

س: هل صدر الدين هذا هو المعاصر لمولوي؟

ج: نعم، كان القونوي معاصرا له، وكان صدر الدين هو السبب في ارتباط مولوي بابن عربي، حيث كان مولوي صديقا حميما لصدر الدين، وكان المولوي يأتم به في الصلاة. ويقال إنهما اختلفا لبعض الوقت ولكن سرعان ما عادت الأمور إلى مجاريها.

وكانا يتبادلان الاكرام والاحترام، حتى ان صدر الدين كان جالسا في مجلس حافل بأهل العلم والفضل ومنهم طلابه وخواصه، فدخل المولوي إلى المجلس، فرفع القونوي المسند الذي كان يتكئ عليه وألقاه خلف المولوي، ولكن الأخير امتنع من الاتكاء عليه قائلا: أنا لست مؤهلا للجلوس على مسند يتكئ عليه أمثالك، وهكذا فعل صدر الدين حيث قال: إن لم تكن أنت مؤهلا فأنا كذلك، وترك المسند على حاله.

وقد اقتبس مولوي بعض أفكار ابن عربي وصاغها شعرا. فمثلا يقول:

فنحنُ عَدَمٌ مُتَظاهرٌ بالوجودِ   وأنت وجود مطلق ووجودنا

ومع ان مولوي من النوابغ، وله باع طويل في الشرح والتمثيل والتصوير وبيان الحقائق. إلا أنه وقع تحت تأثير فكر ابن عربي، وفي الحقيقة ان كل من جاء بعد ابن عربي من العرفاء تأثر به، ولذا يعتبر ابن عربي الأب الوحيد للعرفان الإسلامي.

س: هل كان صدر الدين القونوي من المعاصرين للخواجة نصير الدين الطوسي؟

ج: نعم، عاشا في عصر واحد، وكانت بينهما مكاتبات ومراسلات، فكل هؤلاء عاشوا في ذلك العصر، وتقارنت وفيات معظمهم، فالطوسي توفي عام ٦٧٢هـ ، وفي العام نفسه توفي القونوي، فيما توفي المولوي في أوائل عام ٧٧٣هـ .

س: لم يكن القونوي من أهل قونيه ولكنه من المهاجرين إليها.

ج: يقال إن أصله من قونيه، ولا أعلم ما إذا كان من أهلها أم لا، إلا أنه غير إيراني كما هو ابن عربي.

س: محيي الدين عربي الأصل، وهذا ما يلوح من اسمه.

ج: يعود أصل ابن عربي إلى حاتم الطائي، فهو طائي اندلسي، عربي الأصل أندلسي الاقامة، وإن كان قد قضى معظم حياته في المشرق العربي، ونادرا ما أقام في المغرب العربي.

ويعد محيي الدين من الأعاجيب في الميدان العلمي كما هو ملا صدرا. وأمثال هؤلاء الأشخاص يثيرون الدهشة في فكرهم، فتارة تجدهم يرتقون إلى القمة وربما هبطوا في أحيان اخرى، الأمر الذي سبب خلافا كبيرا حولهم، فمثلا نجد آراء متناقضة في ابن عربي، فالبعض يصفه بأنه الإنسان الكامل، والولي من أولياء الله، والقطب الأكبر، في حين يصفه البعض الآخر: بالكافر المرتد.

وفي الحقيقة يمكن أن نعثر على ما يبرر هذه الأوصاف التي وصفوه بها في أقواله.

وملا صدرا لم يمنح أيا من الفلاسفة المقام الذي احل فيه ابن عربي، فمثلا هو لا يعد ان لدى ابن سينا شيئا مقابل الشيخ ابن عربي. أما العلامة الطباطبائي فهو يقول: لم يستطع أحد في الإسلام أن يأتي حتى بسطر واحد من أمثال ما كتبه الشيخ محيي الدين بن عربي.

س: ولكن يقال: ان ابن عربي متأثر بأفكار أفلوطين؟!

ج: كلا، الأمر ليس هكذا، إذ من المعلوم ان ترجمة كتاب (اثولوجيا) المعروف أثر في جميع الأفكار، وربما اعتبر هذا الكتاب من مصادر العرفان الإسلامي المهمة.

وقد كان لهذا الكتاب تأثير على أفكار فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا، ولكن لا يصح أن نقول: ان أفكارهم جاءت انعكاسا لما في ذلك الكتاب.

والذي يقرأ كتاب الدكتور غني يفهم منه ان مولوي كان قد وضع أمامه الأفلاطونية الحديثة وصبها في قالب شعري، ولكن الأمر ليس كذلك.

وبالنسبة لابن عربي فإنه عاش بعد ترجمة كتاب (اثولوجيا) بمدة طويلة، وأقوى دليل على عدم تأثره بأفكار أفلوطين هو مسألة الوجود نفسها، حيث يرى أفلوطين أن الله حقيقة لا موجودة ولا معدومة، والوجود والعدم أدنى من تلك الحقيقة الكلية.

أما صاحب المنظومة فإنه نسب القول بوحدة الوجود إلى شيخ الاشراق، ولكن هذا تأويل لكلام السهروردي، حيث لم ترد وحدة الوجود في كلماته أبدا، بل إن شيخ الاشراق يصرح باعتبارية الوجود، فهل يمكن لمن يقول باعتبارية الوجود أن يقول بوحدته، وأنه حقيقة واحدة؟ كلا، لأن القول بوحدة الوجود مترتب على القول بحقيقته، ولكن أشرنا سابقا إلى أن طريقة السبزواري هكذا، حيث أنه يلتمس توجيها وتأويلا لأقوال الآخرين.

وفي مقابل القول بوحدة الوجود توجد مسألة اخرى وهي: كثرة الوجود، وهذه الكثرة هي غير ما هو متعارف من أن الأشياء لها ماهيات مختلفة.

فهي مختلفة ومتكثرة، وهي تتكثر على أساس الماهيات، لأن هذه الماهيات تدخل تحت مقولات مختلفة، ولهذه الماهيات مقدار ما به الاشتراك (إذا ما دخلت تحت مقولة واحدة)، ولها ما به الامتياز (إذا ما دخلت تحت مقولات مختلفة).

الوجود حقائق متباينة بتمام الذات

إذا تجاوزنا هذا النوع من الاختلاف والكثرة، والذي يعتمد على تكثر

☜ بينما بني هذا المذهب على أساس الوجود، فكيف يكون هذا هو مذهب أفلوطين؟ كما ان لأفلوطين قولا آخر في مسألة المراتب، ولكنه لا يبتني على القول بأصالة الوجود ووحدته، لأنه يعتبر الوجود حقيقة ما دون الحق سبحانه، وأن الحق فوق الوجود والعدم، بل هو فوق كل الحقائق.

س: هل يعني بالوجود الوجود المحسوس؟

ج: كلا، بل الوجود كحقيقة بجميع مراتبه.

س: حتى العقل وهو الصادر الأول فإن الوجود له معنى بالنسبة له، وإلا لم يكن معنى للوجود بالنسبة لذات الحق.

ج: نعم، بالنسبة للعقل الأول يكون للوجود معنى، أي أنه يقول: إن الحقيقة ما وراء الوجود.

الماهيات، فسنجد تباينا وتكثرا يقول به البعض، وهو تكثر على أساس الوجود وليس على أساس الماهية، وخلاصة هذا القول هو: ان الوجودات حقائق متباينة بتمام الذات، ولا يوجد أي نوع من التسانخ بين حقائق الوجود المتباينة، وليس هناك من وجه للاشتراك فيما بينها، وهو نظير ما يقال في باب المقولات من أنها متباينة بتمام الذات، فكما أنه لا وجه للاشتراك بين مقولتي الكم والكيف (ولذلك كانتا مقولتين مستقلتين) فإن الشيء نفسه قائم بين وجود ووجود آخر[1]، ولا وجه للاشتراك بين وجودين.

وقد وجدت هذه النظرية عند المتكلمين[2]، وربما يشم هذا القول أحيانا من كلام بعض الحكماء المشائين، مع ان هذه المسألة لم تطرح بشكل صريح في كلام الفلاسفة المشائين، من أمثال الفارابي وابن سينا (الذي يعد رئيس المشائين)، كما أشرنا سابقا فيما نسب لهم في مسألة وحدة الوجود، لأن مسألة وحدة الوجود فرع القول بأصالة الوجود، والأمر نفسه هنا، إذ ان انتخاب الكثرة المتباينة في الوجود فرع القول بأصالة الوجود.

وقد ذكرنا ان مسألة أصالة الوجود لم تطرح في عصرهم، ولم تطرح إلا بعد عصر الفارابي وابن سينا، ومن باب أَوْلى أن لا تكون مسألة الكثرة مطروحة آنذاك.

وبغض النظر عن ذلك فلو تصفحنا كتب ابن سينا (الذي يعتبر رئيس المشائين) من أولها إلى آخرها، فلن نعثر على أية إشارة لمسألة كثرة الوجود. نعم، نجد في كلام الخواجة نصير الدين الطوسي مثل هذا الكلام، كما في كتابه (تجريد الاعتقاد)، ولكن لا يصح القول بأن الطوسي أخذ هذا الكلام من المشائين ونسبه لهم، وربما وجد بعض المشائين هذا الكلام عند المتكلمين

---

(١) س: يعني لا توجد جهة اشتراك حتى بين أفراد النوع الواحد؟

ج: نعم، حتى بين أفراد النوع الواحد.

(٢) يذهب الأشاعرة إلى هذا القول.

فاختاره. ومن الغريب ان صاحب المنظومة ـ وعلى طريقته عندما يؤرخ للمسائل ـ يقول:

وعندَ مَشائيّةٍ حقائقُ　　　تباينتْ وهو لَدَيَّ زاهِقٌ

فهو يزعم ان المشائين يعتبرون الوجود هو الأصيل، وفي نفس الوقت يعتقدون ان كل وجود يباين الوجود الآخر بتمام الذات. وهذا كلام باطل لا يعتمد على أساس.

بطلان نظرية كثرة الوجود

وبغض النظر عن موقف المشائين، فهل يوجد دليل على بطلان القول بتكثر الوجود؟ لأجل الأجابة على هذا السؤال لابد من استذكار بحث اشتراك الوجود الذي بحثناه سابقا، والذي ذكرنا فيه ان الوجود مشترك معنوي وليس لفظيا، وهذه المسألة ترتبط بمفهوم الوجود لا بحقيقته، بينما مسألة كثرة الوجود ترتبط بالحقيقة العينية له.

وهنا يقال: هل الوجود مفهوم واحد؟ أي هل جميع الوجودات تشترك في مفهوم واحد للوجود؟ فيكون مثله مثل المفهوم الكلي الذي يصدق على أفراد كثيرة، أم انه ليس كذلك؟[1]

---

(١) س: أليست هذه أصالة التسمية التي تقول: (الكلي) بشكل كلي لفظ من الألفاظ؟

ج: الذي يقول به الاسميون من أن: الكلي بشكل كلي لفظ، إنما هو بحث آخر حيث ينكرون فيه الكلي في أي مكان.

س: ولكن إذا قلنا: إن الوجود مشترك معنوي يرد إشكال وهو: أن الكلي يدخل في ذات أفراده مع ان المعروف ان الوجود غير داخل في ذات الأفراد؟

ج: كلا، فقد عرفنا في باب (الكليات الخمس) أن ثلاثة منها داخلة في ذات الأفراد، وأن الاثنين الآخرين لا يدخلان في ذات الأفراد، بل هما خارج الذات، أي عرضيان. فيكون مفهوم الوجود مفهوما انتزاعيا بالنسبة لأفراده.

س: أي أن الوجود أمر عرضي؟ ☜

وقد تقدم ان مفهوم الوجود مشترك معنوي كما أثبتناه بالأدلة القاطعة، ولذا نعتبر القول بالاشتراك المعنوي للوجود من المسلمات، أي أن لفظ الوجود وضع لمفهوم عام كلي يصدق على أفراد غير متناهية.

ومن هنا يقرر الدليل على بطلان نظرية كثرة الوجود، وبيانه هو: إذا كانت الحقائق الوجودية حقائق متباينة، والمصاديق لا يوجد بينها أي وجه للاشتراك، ولا يوجد بينها أي نوع للتسانخ، فكيف يصح أن يصدق عليها معنى واحد، مع أنها لا سنخية بينها؟

وبعبارة أوضح: هل حمل مفهوم معين على مصداق معين يحتاج إلى مناط أم لا؟ فإذا لم يحتج إلى مناط فيمكن حمل كل مفهوم على كل مصداق، وعلى هذا الأساس يصدق الحجر على الإنسان، والإنسان على الشجر، وهكذا، وهذا أمر محال.

فإذن لابد من مناط وملاك لصدق أي مفهوم على أي مصداق، وبتعبير آخر: أن هناك شيئا يشترط وجوده في المصداق لكي يصدق عليه ذلك المفهوم، وإذا لم يصدق نفس المفهوم على فرد آخر، فذلك بسبب فقدان الفرد لتلك الخصوصية التي كان يمتلكها ذلك الفرد.

وبناء على ذلك يمكن أن يصدق على فردين مفهوم واحد، إن كانت بينهما جهة اشتراك، ولو اشتركا في خصوصية واحدة، واختلفا في سائر الخصوصيات.

أما إذا لم يكن بين الفردين أي جهة اشتراك، وأي نوع من التسانخ، فمن غير الممكن لمفهوم كلي واحد أن يصدق على المصداقين معا، وهذا ما عبر عنه صاحب المنظومة بقوله:

لأنّ معنىً واحداً لا يُنتزَعُ مما لها توحّدٌ ما لم يقعْ

ج: إن مفهوم الوجود من المفاهيم العرضية، وهذا القول يسلم به الجميع ولا أحد يقول بأن مفهومه ليس عرضيا.

أي أنه يستحيـ [illegible] مفهوم واحد من مصاديق عديدة لا يوجد بينها أي نوع من أنواع الاشتراك.

ولو عبر بكلمة (الصدق) بدل كلمة (الانتزاع) لكان الأمر أكثر وضوحا، إذ يكون المعنى: من المستحيل أن يصدق مفهوم واحد على أمور كثيرة لا يوجد بينها أي نوع وحدة واشتراك على صعيد الواقع.

ودليل ذلك ما تقدم: من أن صدق المفهوم على المصداق يحتاج إلى ملاك، أي إلى وجود خصوصية في ذلك المصداق، فإذا ما وجد أمران نقول: إما أن تكون تلك الخصوصية غير موجودة في كليهما، فلا يصدق المفهوم عليهما لعدم الملاك، أو أن الخصوصية توجد في أحدهما دون الآخر، فيصدق المفهوم على صاحب الخصوصية دون غيره، لأن مع فرض عدم الاشتراك إذا وجدت تلك الخصوصية في أحدهما فهي غير موجودة في الآخر.

وإن كانت موجودة في كليهما فهذا يعني أن هناك وجه اشتراك بينهما فيصدق المفهوم على كليهما.

ومن هنا يتقرر أصل كلي وقاعدة ثابتة يقبلها الجميع وهي: أن مفهوما كليا واحدا لا يصدق على عدة أفراد ما لم يكن بين تلك الأفراد وجه للاشتراك[1].

ذوق التألُّه

في هذا المبحث يتابع السبزواري نهجه في تأويل وتوجيه أقوال الآخرين إلى الدرجة التي لا يرضى معها صاحب القول نفسه لما فيها من ابتعاد عن ظاهر الكلام بل حتى نصه، حسب قول أساتذتنا.

---

(١) س: إذا صدق مفهوم كلي على مصاديق متعددة بموجب ملاك ما، وكانت هذه المصاديق حقائق لذلك المفهوم، فلماذا نبحث عن حقيقة وراء تلك المصاديق؟

ج: إن المصاديق هي الحقيقة، وهذا ما نقوله في أصالة الوجود، أي أن تلك المصاديق حقيقة وجود، وهي من سنخ واحد، بل هي عين جهة الوحدة والتسانخ، وإن كثرتها من ناحية الماهيات، وأنها من ناحية الوجود وجود واحد.

كان بعض المتكلمين يعتقد بأن الوجود مفهوم كلي صرف، وليس للأشياء في الخارج وجود، وما نعبر به من وجود الأشياء إنما هو حمل لهذا المفهوم الكلي على الماهيات، أي أننا ننسب هذا المفهوم الكلي إلى الماهيات، وهذا الكلام في حقيقته قول باعتبارية الوجود، حيث يقولون: إن هناك مفهوما كليا انتزاعيا للوجود، وهذا أمر ذهني صرف، ثم يقولون: إن ما نعبر عنه بـ (وجود الأشياء) ليس هو في الحقيقة إلا إضافة هذا المفهوم الكلي المطلق إلى الماهيات، فنقول: الإنسان موجود، الحجر موجود، الشجر موجود.. وبتعبير أوضح نقول: وجود الإنسان، وجود الحجر، وجود الشجر..

وتلك مجرد إضافة لهذا المفهوم الكلي المطلق إلى الماهية، وعندها حين نضيف هذا المفهوم المطلق إلى إحدى الماهيات، نكون قد قيدنا ذلك المفهوم، وهذه الاضافة لا تعني شيئا وراء ذلك مطلقا، فهي تقييد للمفهوم المطلق فقط. وهذا الكلام هو قول باعتبارية الوجود.

بينما يقول صاحب المنظومة:

كَأَنَّ[1] مِنْ ذَوقِ التألُّهِ اقتنَصَ   مَنْ قال ما كان له سِوى الحِصصِ

هنا يسعى السبزواري لتوجيه قول المتكلمين السابق لكي يتطابق مع قول العرفاء، حيث اعتبر ذوق المتكلمين هو نفسه ذوق العرفاء، مع العلم ان ما بين الذوقين بعد المشرق والمغرب، وهو يقول: إن المتكلم الذي قال بهذا الرأي كأنه اقتبسه من ذوق التأله الذي هو مسلك بعض العرفاء.

والمقصود بذوق التأله هو شدة التوغل في الألوهية، والمراد بذلك كلام قاله بعض العرفاء، حيث قالوا: إن الوجود حقيقة واحدة لا تقبل التكثر، ويقصدون أي نوع من أنواع التكثر، حتى ذلك النوع الذي يعتقد به السبزواري نفسه، وهو التكثر من جهة (الشدة والضعف، والعلية والمعلولية، والتقدم والتأخر)، فهم يقولون: إن الوجود واحد محض، وإن حقيقة الوجود هي الحقيقة المحضة، وإذا

---

(١) لو عبر بـ (لعل) بدل (كأن) لكان التعبير أفضل.

سألهم أحد ـ وكما يقول سعدي الشيرازي ـ عندما نقول: الأرض موجودة، السماء موجودة، فما معنى هذا القول؟

يكون جوابهم: إذا قلنا (الله موجود) فلهذا القول معنى خاص به غير المعنى الذي نريده في قولنا (الإنسان موجود)، وفي كل قضية يكون للوجود معنى يختلف عن المعنى الآخر.

فحين نقول: الله موجود، معنى ذلك أن الله هو حقيقة الوجود، ولكن حين نقول: الإنسان موجود، السماء موجودة، فهو يعني أن الإنسان والسماء شيئان لهما انتساب لحقيقة الوجود، ولا يعني قولنا: السماء موجودة، أنها موجودة كحقيقة مستقلة، بل معناه: ان هذا الشيء ينتسب لحقيقة الوجود. وحاولوا أن يستغلوا المشتق باللغة العربية لتأييد ما ذهبوا إليه، إذ قالوا: المشتقات في اللغة العربية ليس لها دلالة على التلبس أبدا ولا تدخل إلا على الانتساب، فمثلا عندما نقول: (اللبان) فنحن نعني بهذا المشتق الشخص الذي يبيع اللبن، لكن هل اللبان متلبس باللبن؟ كلا، فالإنسان موجود على حده، واللبن موجود على حده، وكل واحد منهما منفصل عن الآخر، فليس اللبن صفة للإنسان لكي نشتق منه (اللبان)، نعم لو قلنا (ضارب) فالضرب من صفات الإنسان، أو قلنا (عالم) كذلك العلم من صفاته، أما اللبن فليس من صفات الإنسان، إذن كيف صح مثل هذا الاشتقاق؟

يقولون: إنما صح الاشتقاق باعتبار هذه النسبة والاضافة، حيث أنه (بائع اللبن)، وكذلك قولنا في (تمار) لأنه (بائع التمر).

فتعبير (اللبان، والتمار) يشتمل على ذاتين منفصلتين وليستا ذاتا ثبتت لها صفة، كما في باقي المشتقات التي تعني أن هناك ذاتا ثبتت لها صفة معينة، فصح اشتقاق اسم لها، مثل عالم، وضارب، والأمر ليس كذلك في (اللبان والتمار) إذ لا يمكن أن يكون اللبن والتمر صفة للإنسان، بل إن كلا منهما يعتبر ذاتا مستقلة ولوجود نسبة بينهما صح الاشتقاق.

والعرفاء نقلوا هذا الكلام بعينه إلى قضية الوجود، فقالوا: إن كلمة

(موجود) عندما ننسبها لغير الله سبحانه، ونقول مثلا: السماء موجودة، فهو يعني أن بين هذه الذات (السماء) وبين الحق سبحانه توجد رابطة وعلاقة ونسبة، فالوجود يعني الله تعالى، والسماء أيضا هي ذات مستقلة وماهية منفصلة، وقولنا (السماء موجودة) يعني أن بين هذه الذات وتلك الذات نوع انتساب، فليس معنى القضية أن السماء موجودة حقيقة كما كنا نقول في (اللبان) إنه ليس متصفا باللبن، بل توجد نسبة وإضافة بينهما.

وهذا الكلام رفضه السبزواري، وربما كان هذا في نظر أهل العرفان من أكثر الكلام تهافتا، حيث قال بعضهم إنه نوع من الشرك، لأنه يجرنا للاعتراف بأصالة الوجود في الله تعالى وأصالة الماهية في الأشياء، لأن معنى هذا الكلام: أن الأشياء ذات مستقلة، والحق تعالى ذات مستقلة، ثبت بين هذه الذوات نوع انتساب[1].

وربط صاحب المنظومة قول المتكلمين بكلام العرفاء هذا، فقال:

كَأَنَّ مِنْ ذَوقِ التألُّهِ اقتَنَصَ   مَنْ قال ما كانَ له سِوى الحِصَصِ

ويقصد بهذا الكلام: أن المتكلم الذي قال: إنه لا يوجد سوى الحصص، حين اعتبر ان مفهوم الوجود منتزع من الحصص، فكأنه اقتبس من ذلك المسلك المعبر عنه بذوق التأله، كما يسميه المحقق الدواني.

ولو سألنا السبزواري عن العلاقة بين قول المتكلمين ذلك وما قال به العرفاء هنا، وكيف أمكنه الربط بينهما؟ فإنه يجيب بقوله: من المحتمل أن المتكلم الذي كان يقول: إن الوجود المطلق عبارة عن مفهوم كلي، كان يقصد حقيقة الوجود وليس مفهومه في الذهن، ويحتمل أنه أراد بقوله: حصص الوجود

---

(١) س: إذا لم يكن للذاتي وجود فما هو معنى هذا الكلام؟

ج: ليس له أي معنى، ولو حاولنا التدقيق فيه فلابد أن نقول للعارف الذي يقول به: إنك أثبت في كلامك شريكا للباري سبحانه، لأنك جعلت من الماهيات ذوات مستقلة في مقابل ذات الباري تعالى، ثم جعلت بين الذاتين نوع انتساب وارتباط.

الماهيات نفسها، والتي تكون منتسبة للوجود. بهذه الصورة حاول صاحب المنظومة أن يربط بين قول المتكلمين والعرفاء، ويفسر أحدهما بالآخر.

ولكن نؤكد مرة اخرى ان المتكلمين لم يقصدوا ذلك بقولهم قطعا.

ما هي الحصة؟

ورد ذكر (الحصة) في أبيات صاحب المنظومة السابقة، وحاول هو تعريف الحصة، ولأن في معرفة ذلك أثرا مهما في بعض الأبحاث الآتية، فلنتعرف على المراد من الحصة.

هناك تعبيران متشابهان لفظا ومختلفان معنى، وهما:

الكل والجزء، والكلي والجزئي:

في المصطلح الأول (الكل والجزء) يكون معنى الحصة واضحا، فالحصة عبارة عن جزءٍ من ذلك الكل، أو بعض ذلك الكل.

أما في مورد الكلي والجزئي فالأمر ليس كذلك، لأن الرابطة بين الكلي والجزئي هي عكس الرابطة بين الكل والجزء تماما، وبعبارة أخرى: أن النسبة بين الكلي والجزئي هي أن (الكلي) جزء الجزئي، (والجزئي) كل للكلي، ولهذا إنما سمي (الكلي) كليا لأنه منسوب إلى الكل، وذلك الكل هو (الجزئي) بالنسبة له، وسمي (الجزئي) جزئيا لأنه منسوب إلى الجزء، وجزؤه هو الكلي بالنسبة له.

ولكي تتضح هذه المسألة نذكر بعض الأمثلة:

الحيوان بالنسبة للإنسان كلي، فهل يعني ذلك أن الحيوان جزء الإنسان أم أن العكس هو الصحيح؟

من البديهي أن الحيوان جزء الإنسان، وكذلك الإنسان بالنسبة لأحد أفراده (زيد مثلا)، ومن المعلوم أن الإنسان جزء زيد وليس زيد جزء الإنسان، لأن زيدا بالاضافة إلى أنه إنسان له سلسلة من المشخصات الأخرى، إذن زيد إنسان مع زيادة، فالإنسان جزء من زيد.

من هنا صار الكلي (الإنسان) جزء الجزئي وهو (زيد)[1]. بعد ان اتضح

---

(١) س: يقول هيغل: إن كل جزئي هو عبارة عن مجموعة من الكليات.

ج: نعم، فإن مجموع الكليات لا نحصل منه على الجزئي ما لم تكن الحقيقة قد وجدت، ولكن ما نقوله من أن كل جزئي ينطوي على مجموعة من الكليات هو أمر مسلم لا شك فيه، فمثلا (زيد) عبارة عن مجموعة من الكليات فهو يضم: كلي الإنسان، كلي اللون، كلي الكمية، كلي الاضافة، وبعد أخذ هذه الكليات بعين الاعتبار تأتي مسألة التشخص القائلة: إن الشيء ما لم يتشخص لا يوجد. فمن مجموع الكليات هذه بالاضافة إلى مسألة الوجود نحصل على هذا الجزئي (زيد).

س: إنما يصح هذا الكلام بناء على مذهب أرسطو، بينما لا يصح بناء على مذهب أفلاطون الذي يرى: أن الكلي أمر مثالي، والجزئيات عبارة عن ظل لذلك الكلي، وهنا لا وجود للكلي.

ج: كلا، هنالك اختلاف في فهم الخلاف بين أرسطو وإفلاطون، ما بين الفلاسفة الغربيين والمسلمين، فعلماء الغرب فهموا الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الكلي على هذا النحو، يقولون: إن الكلي الذي هو في أذهاننا، والذي يعتبره أرسطو كليا طبيعيا، هو نفسه الذي اعتبره أفلاطون (المثال) وسماه (رب الأنواع).

فيما فهم الفلاسفة المسلمون الخلاف بنحو آخر، فهم يرون: أن لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون من هذه الجهة، وأن أفلاطون يعتقد بحقيقة أخرى يسميها (المثال)، وهي غير الكلي الذهني الذي يعتقد به أرسطو، فأفلاطون لا يريد وضع (المثال) موضع الكلي الذهني، وإنما يرى أمرا آخر لا علاقة له بموضوع الكلي الذهني، بل إن ما يقول به في (عالم المثال) هو عالم آخر غير عالم العين وغير عالم الذهن، فهو ما وراء الطبيعة، وما وراء الذهن، وهذا العالم يتعقله الذهن بصورة (كلي)، وهو أن لكل فرد في عالم المادة مثالا في ذلك العالم.

إذن فهم المسلمون هذه المسألة على خلاف ما فهمه الغربيون منها، إذ يذهب فلاسفتنا إلى أن أفلاطون يقول بالكلي الذهني كما هو أرسطو، ولكن الفرق يكمن في ☜

﴿ أن أفلاطون يقول: إن لهذا الكلي الذي هو في أذهاننا مصاديق في المادة، ومصداقا فيما وراء المادة، وهو عالم (المثال)، وحتى قوله: بأن الذهن يتعقل ذلك المثال بشكل (كلي)، فهذه الكلية التي يقصدها تختلف عن الكلي الذهني، وليس مقصوده أن تلك الكلية تحل محل الكلي الذهني.

س: لم أسمع بهذا الرأي من قبل، وهو أن المسلمين تلقوا مسألة الاختلاف بين أرسطو وأفلاطون على هذا النحو.

ج: لقد تلقاها فلاسفتنا هكذا، أما الغربيون فيقولون: إن البحث في باب الكلي هو عبارة عن البحث في أن الكلي هل له أفراد في الذهن، أم أن أفراده في عالم آخر غير الذهن؟

بينما يقول فلاسفتنا: إن الأمر ليس كذلك، فحتى لو أن كلمة الكلي قد جاءت في كلام القدماء فإنها وردت بمعنيين:

١ ـ المعنى المتعارف، والذي يبحث في المنطق.

٢ ـ الكلي السعي، كما في اصطلاح العرفاء، فحين نعبر عن فرد بأنه (كلي) لا نعني الكلي الذي هو في الذهن، فهذا (الكلي) اصطلاح غير ذلك الاصطلاح.

وخلاصة القول: أن الكلي في أذهاننا له أفراد في عالم المادة، ولم ينكر ذلك حتى أفلاطون، إلا أنه ادعى أنه بالاضافة إلى تلك الأفراد المادية يوجد للكلي فرد أعلى أزلي خالد في عالم ما وراء الطبيعة، ولكن أرسطو ينكر مثل هذا الفرد. فالخلاف إذن في الفرد الماورائي في (المثال) وليس في المصاديق والأفراد المادية، لأن أفلاطون لم ينكرها بحسب فهم فلاسفتنا لقوله.

س: ما الفرق بين (المثال) والأعيان الثابتة؟

ج: الأعيان الثابتة من اصطلاحات العرفاء، فالعرفاء لا يعتبرون الأعيان الثابتة حقائق، ويقصدون بالأعيان الثابتة هذه الماهيات، ولكنهم يصطلحون عليها في علم الحق تعالى (الأعيان الثابتة).

س: يمكن أن نقول: إن الفلاسفة الغربيين تناولوا الخلاف بين أرسطو وأفلاطون ـ ﴾

ذلك لننتقل إلى معرفة معنى الحصة، فعندما نقول: إنسان، ثم نقول: إنسان عالم، فقولنا (إنسان عالم) عبارة عن وضع قيد لذلك الكلي وهو (الإنسان)، وبهذا نكون قد ضيقنا الدائرة الواسعة لذلك المفهوم، إذ عندما كنا نقول (إنسان) فهو يعني تلك الدائرة الواسعة التي تنطبق على مليارات الأفراد، أما عندما نقول (إنسان عالم) فإن هذا التعبير ينطبق على دائرة أضيق من سابقتها.

لنلاحظ كيف يحلل الذهن قضية (إنسان عالم)؟ هل هو يمزج بين الإنسان والعالم ويستنبط منهما شيئا واحدا هو (إنسان عالم)؟

الجواب: أنه ليس كذلك حتما، لأن (إنسان عالم) غير (إنسان) وغير (عالم).

فإذا كان (إنسان عالم) غير إنسان وغير عالم، إذن فما هو معنى (إنسان عالم)؟ يقولون: إن (إنسان عالم) هو عبارة عن حصة من الإنسان، وهذا الكلي صار في حالة مقيدة بقيد، وفي عملية التقيد يكون (القيد) خارجا دائما، وأما (التقييد) فإنه داخل في المفهوم (تقيدٌ جزءٌ وقيد خارجي) أي أن الإنسان في هذه القضية (إنسان عالم) ليس مطلقا، وليس إنسانا وعالما، وإنما هو إنسان متقيد، إنسان بالاضافة إلى العالم، إنسان بالاضافة إلى (التقيد بالعلم). فتارة نقول: إن هذا إنسان وعالم، فالإنسان جزء القضية، لأن أحد أجزائها إنسان والآخر عالم، وأخرى نقول: إنسان عالم، أي إنسان مقيد بالعالمية، فهنا إنسان زائدا التقيد. وفرق كبير بين الكلي زائدا التقيد، وبين الكلي زائدا القيد، فالقيد هو العلم أو العالم، أما التقيد فهو حالة ذهنية، أي أنها نوع محدودية يفهمها الذهن (إنسان مقيد بالعالمية).

✍ وكما يعبرون ـ على أساس أنه خلاف (ابستمولوجي)، بينما فهمه المسلمون على أساس أنه خلاف (انطولوجي).

ج: نعم، هو كذلك.

ولكي يزداد الأمر وضوحا نذكر مثالا آخر على ذلك وهو: لو لاحظنا مفهوم (غلام) فهو مفهوم مجرد من أي قيد، أي مطلق، فإذا ما أضفنا له كلمة زيد فقلنا: (غلام زيد)، فهل يعني هذا أننا أضفنا إلى المفهوم السابق (زيد) أي أنه أصبح يساوي (غلام زائدا زيد)، أم أنه (غلام) زائدا الاضافة؟

الذهن يفهم أنه مفهوم غلام زائدا الاضافة، وليس المفهوم المطلق زائدا زيد. فالاضافة معنى حرفي غير مستقل أضيف إلى المفهوم المطلق، أما زيد فهو معنى اسمي مستقل، فهناك فرق بين الاضافة وزيد.

والفرق بين (غلام وزيد) مع (غلام زيد) هو أن القضية الأولى تعني (غلام زائدا زيد) بينما تعني الثانية (غلام زائدا الاضافة إلى زيد)، وهذا المعنى هو الذي عبر عنه صاحب المنظومة بقوله:

والحصة الكلي مقيّداً يجي

يعني إذا أردنا تحصيص الكلي، وأن نضيفه إلى شيء، فإن واقع الأمر هو:

أن الحصة عبارة عن الكلي زائدا الاضافة، أو بتعبير آخر الحصة: هي الكلي زائدا التقيد، وليست الكلي زائدا القيد، لأن القيد نفسه غير داخل في مفهوم الكلي[1].

---

(١) س: ما هي المناسبة التي دعت صاحب المنظومة لايراد هذا البحث هنا؟

ج: حين بحث وحدة الوجود وكثرته، وذكر قول المتكلمين فيه الذي لم يبتن على أساس، حاول صاحب المنظومة التوفيق بين هذا القول وبين ما قاله العرفاء، ولورود مصطلح (حصة) في عبارات المتكلمين حاول تعريف الحصة، كما هي طريقة السبزواري.

ومن هنا لابد من الانتباه إلى أن هناك مجموعة من المباحث في المنظومة تعتبر مباحث اضافية لا ضرورة لذكرها.

الوجود الذهني

مواطن بحث الوجود الذهني

يرجع بحث الوجود الذهني إلى بحث العلم والادراك، وبحث المعرفة، وقد ذكرت هذه المباحث في أماكن متفرقة حيث وردت متناثرة في أبواب الفلسفة المختلفة.

ومن هذه الأبواب التي اشتملت على بحث الادراك والمعرفة باب المقولات الأولية الذي يشتمل على طرف من بحث الادراك والمعرفة[1]، فحين يذكرون عدد المقولات ـ والتي هي عشر عند البعض وأقل أو أكثر عند البعض الآخر[2] ـ يصلون إلى مقولة الكيف، يقسمونه إلى الكيف الجسماني، والكيف النفساني، ويرجعون العلم إلى هذا الكيف (النفساني)، وهذا المبحث هو أحد الأبحاث الفلسفية التي تشتمل على طرف من بحث الادراك والمعرفة، لتحديد نوع المقولة التي يقع تحتها العلم.

ولا يتجاوز ذلك البحث هذا الحد، فكما أنهم يصنفون عدة مسائل تحت عنوان الكيفيات النفسانية، لكي يبحثوا فيها، فمثلا حين يبحثون اللذة والألم

---

(١) كان بحث المقولات من المباحث التي تبحث في المنطق ـ كما نلاحظ ذلك لدى ابن سينا ـ ثم نقل هذا المبحث بشكل تدريجي إلى الفلسفة، فأصبح من المسائل الفلسفية.

(٢) يعتقد شيخ الاشراق ان المقولات أقل من عشر.

والإرادة، يصنفونها تحت الكيف النفساني، كذلك العلم يصنف تحت تلك المقولة لكي يجري البحث حوله.

كما يحتل العلم والادراك مساحة واسعة من بحث النفس وحالاتها[1]، فعندما يبحثون في معارف النفس يعتبرون العلم والادراك جزءا من معرفة النفس، ولهذا يتعرضون له بالبحث والتحليل، فكما يذكر العلم والادراك في باب المقولات، على أنه داخل تحت مقولة الكيف النفساني كذلك توجد مناسبة في بحث النفس وحالاتها للتعرض لهذا المبحث، فهم يعدون الادراك أحد فعاليات النفس المختلفة، فيطرح بحث الادراك في ثنايا بحث النفس وحالاتها وفعالياتها، حيث تذكر مراتب الادراك وأنواعه مثلا.

وكذا يبحث العلم والادراك في محل ثالث في الفلسفة، وهو باب العقل والمعقول، وربما كان ذلك يعود إلى عصر الفخر الرازي (كما احتمل ذلك)، ولكن على أية حال نجد مسألة العلم والادراك مبحوثة بالتفصيل في باب العقل والمعقول في عدة كتب من أبرزها كتاب (الأسفار)، حيث تعرض ملا صدرا لعدة مسائل على نحو التفصيل في باب العقل والمعقول، ومن تلك المسائل مسألة العلم والادراك، والحس والخيال، والوهم والعقل، ومراتب العقل، ولم يتعرض لهذه المسائل في موضع آخر بمثل هذا التفصيل الذي ذكره تحت عنوان العقل والمعقول في الموقف العاشر من (الأسفار).

وقد استفدنا كثيرا في حاشيتنا على كتاب (أصول الفلسفة) في باب المعرفة والادراك من مسائل العقل والمعقول.

وورد قسم آخر من مباحث العلم والادراك في باب الكلي والجزئي، وبالرغم من طرح مسائل الكلي والجزئي في مبحث الماهية إلا أنهم اضطروا لإيراد

---

(١) بحث ابن سينا مسألة العلم والادراك في باب البحث عن النفس وحالاتها بشكل موسع، كما نلاحظ ذلك في النمط الثالث من كتابه (الاشارات)، حيث تعرض لمباحث العلم والادراك بصورة مفصلة.

مسألة العلم والادراك، وذلك لأن مسألة الكلية والجزئية لها ارتباط إلى حد ما بعالم الذهن وفعالياته، لذلك اشتمل بحث الماهيات على جانب من مسألة العلم والادراك، مثل قضية الكلي والجزئي وعلاقتهما بالخارج، أي هل لهما وجود في الخارج أم لا؟

بالاضافة إلى تلك المسألة هنالك مسألة أخرى مهمة في باب الماهيات، ترتبط بشكل مباشر في مسألة العلم والادراك، وهي مسألة (اعتبارات الماهية)، وهي مسألة ذهنية صرفة، فالذهن هو الذي يحدد هذه الاعتبارات، حيث يعتبر الماهية لا بشرط، أو بشرط شيء، أو بشرط لا، فهذه مسألة من مسائل الماهيات، وهي تعود للعلم والادراك، ولذلك يبحث العلم والادراك هنا لهذه المناسبة.

ولو تجاوزنا هذه المباحث فسوف نصل إلى مباحث أخرى ـ بعد الانتهاء من مبحث الوجود الذهني ـ وإن كانت قد ذكرت تحت عناوين مختلفة إلا أنها ترجع إلى مسألة العلم والادراك، ومن هذه المسائل بحث المعقولات الثانية، فهو بحث يرتبط بعالم الذهن، حيث تقسم المعقولات فيه إلى:

معقولات أولية، ومعقولات ثانوية، والأخيرة تنقسم إلى:

معقولات ثانوية منطقية وهي عبارة عن مفاهيم منطقية، ومعقولات ثانوية فلسفية وهي مفاهيم فلسفية، وكل هذه المسائل ترتبط بالعلم والادراك والمعرفة.

من هنا يتضح ان بحث الوجود الذهني انتزع نفسه من مجموع هذه الأبواب، حيث دخل في بحث الوجود والعدم في أبواب متفرقة، مثل باب المقولات، والعقل والمعقول، والنفس وحالاتها، وغير ذلك، حتى حصل هذا الباب[1].

---

(١) يختص هذا البحث بباب مستقل في الفلسفة الحديثة، يطلق عليه اسم: Antantion Existencc.

وسيأتي ان هذا البحث بحث مستحدث، فلم يذكر في كلمات المتقدمين كالفارابي وابن سينا، وإن كان بحث العلم والادراك قد طرح في مباحث الوجود والعدم.

وسبب ذلك هو أن بحث الوجود الذهني بحث في المعرفة، أي أنه بحث في قيمة العلم والمعرفة (وقد حظيت هذه المسألة باهتمام كبير في الأوساط العلمية في أوروبا)، ومحور البحث في هذه المسألة هو قيمة ما يدركه الإنسان، وماهية العلم والادراك، وبعبارة اخرى، بيان حقيقة المعرفة، وحقيقة العلم، وحقيقة الوعي، والعلاقة بين العالم والمعلوم، لكي تكون هذه العلاقة ملاكا للكشف والادراك، أي كشف العالم للمعلوم وادراكه له.

ويعرف الفلاسفة المتأخرون العلم والادراك بقولهم: العلم هو عبارة عن حضور ماهية المعلوم لدى العالم، وبعبارة أخرى: أن حقيقة العلم هي وجود ماهية المعلوم في الذهن، أي ان حقيقة العلم هي نوع وجود للمعلوم ولكنه وجود بنحو آخر، وجود من سنخ آخر، يطلق عليه اسم (الوجود الذهني).

وبذلك دخلت هذه المسألة إلى بحث الوجود بشكل قهري.

ومن التقسيمات الأولية للوجود تقسيمه إلى: وجود خارجي، ووجود ذهني.

كما يقسم الوجود بلحاظات مختلفة، مثل تقسيمه إلى:

واجب، وممكن، وإلى: حادث، وقديم، وإلى: وجود بالقوة، ووجود بالفعل، وإلى: وجود خارجي، ووجود ذهني[1].

وهكذا تدخل مسألة جديدة إلى مسائل الوجود وهي: مسألة الوجود الذهني.

---

(١) للفلاسفة بحث بعنوان التقسيمات الأولية والثانوية للوجود، ومن التقسيمات الأولية تقسيم الوجود إلى: الواجب والممكن، والحادث والقديم، والوجود بالقوة وبالفعل، والواحد والكثير.

ولذلك قلنا إن هذا البحث انتزع نفسه بنفسه من أبواب فلسفية متفرقة ليدخل في باب الوجود والعدم.

وهم يعتقدون أن تقسيم الوجود إلى ذهني وخارجي تقسيم واقعي، ومن تقسيمات الوجود الأولية(١).

وعلى كل حال، لماذا يطرح الوجود الذهني في باب الوجود والعدم؟

ولماذا يكون لفلاسفتنا في باب العلم والادراك بحثان متقاربان: الأول في باب المقولات، والثاني في باب الوجود الذهني؟

ومع أنهم يطرحون مسائل العلم والادراك في باب الوجود الذهني، كذلك يطرحونها في محلها أيضا، وربما يعود ذلك إلى أن لكل بحث ناحية خاصة به.

وعلى أساس ما سبق فإن هذا البحث هو في الواقع بحث في ماهية العلم بلحاظ معين، وبحث في تقسيم الوجود إلى ذهني وخارجي بلحاظ آخر.

العلاقة بين بحث الوجود الذهني ومناط الصدق في القضايا

لابد من ذكر مسألة على سبيل المقدمة في هذا البحث، وهي أن بحث الوجود الذهني مقارب لبحث (مناط الصدق والكذب في القضايا) الذي سنبحثه لاحقا، فهذان البحثان متشابهان وإن لم يكن أحدهما عين الآخر.

ففي الوجود الذهني نحاول معرفة الرابطة والعلاقة بين الصورة الذهنية والشيء المدرَك، وبتعبير آخر نحاول معرفة حقيقة الادراك، أي ماذا يحدث في الذهن حتى نقول: إننا أدركنا الأمر الفلاني؟ ما هو ملاك الادراك؟ وهذا البحث يغلب عليه الجانب التصوري كما هو واضح، لأن البحث فيه يدور حول العلاقة بين تصورنا والشيء الخارجي.

---

(١) س: هل لهذا البحث علاقة بمسألة الوجودات الثلاثة: اللفظي والكتبي والذهني؟

ج: نعم، مصطلح الوجودات الثلاثة بل الأربعة هو لنصير الدين الطوسي، حيث قال هو وغيره: بأن الوجود اللفظي والكتبي نطلق عليهما اسم (الوجود) مجازا، أما الوجود الذهني فإنه أمر حقيقي، إذن القدماء تنبهوا لهذا المبحث.

أما بحث مناط الصدق والكذب في القضايا، فهو يرتبط بباب القضايا، فيكون البحث فيه حول: الملاك في كون القضية صادقة.

إذن هنالك فرق بين هذا البحث وبحث الوجود الذهني[1].

---

(١) س: الكلام في بحث الوجود الذهني حول تصور الشيء، بينما في البحث الآخر حول التصديق بوجوده.

ج: نعم، الكلام في التصديق، أي في ما هو ملاك صدق القضية؟ ولماذا نطلق على بعض القضايا بأنها حقيقية صادقة، فيما تكون الأخرى كاذبة وغير حقيقية، مع ان الاثنتين على حد سواء من جهة كونهما قضيتين ولكل منهما وجود في الذهن؟ فهما قضيتان موجودتان في الذهن، فما هو المناط في نعت إحداهما بأنها حقيقية وصادقة والأخرى بأنها كاذبة؟

الجواب: ان المناط هو مطابقة الواقع، فمثلا إذا قلنا: إن الساعة الآن هي السابعة مساء، تكون هذه القضية صادقة لأنها تنطبق على الواقع.

أما إذا قلنا: إن الساعة الآن هي التاسعة، فستكون هذه القضية كاذبة وليست حقيقية، لأنها غير مطابقة للواقع الذي تحكي عنه.

وتعتبر مسألة مناط الصدق والكذب في القضايا من المسائل المهمة في الفلسفة الغربية. أما بحث الوجود الذهني فلا علاقة له بمسألة القضايا، لأن البحث فيه يتركز حول الشيء الخارجي وصورته في الذهن، فعندما نتصور موجودا خارجيا (كزيد)، فالبحث يدور حول العلاقة بين العين الخارجية لزيد وصورة زيد في الذهن. ولا علاقة لذلك بالقضية.

وعندما تطرح قضية (زيد مسافر إلى لندن)، فتارة يدور البحث حول مطابقتها للواقع، لكي يحكم بصدقها أو كذبها، وهذا بحث في المناط، وأخرى يكون البحث حول: العلاقة بين صورة زيد بالذهن وعين زيد في الخارج، وهذا بحث في الوجود الذهني.

س: هل المشكلات الفلسفية التي بحثت في الفلسفة الغربية لم تبحث في الفلسفة الإسلامية، أم أنها بحثت؟ وإذا لم تبحث، فهل السبب يعود إلى أن فلاسفتنا لم ↵

☜ يتعمقوا في تلك المسائل فلم يواجهوا تلك المشكلات، أم أن نظرهم كان مختلفا وتمكنوا من حل هذه المشكلات؟

ج: يمكن قبول هذين السببين، إذ في بعض الحالات كان اختلاف النظر هو السبب، وفي حالات أخرى كان سب بحث هذه المشكلات في الفلسفة الغربية هو: أن النظريات العلمية الحديثة أثارت مشاكل فلسفية جديدة لم تطرح من قبل.

س: لقد تأثرت المعرفة بمسائل الفيزياء الحديثة وبحوثها حول المادة والقوة.

ج: كانت مسألة الحركة، العالم والحركة، مطروحة في الفلسفة اليونانية ـ كما نجد ذلك لدى ديمقريطس ـ والذي يقول: أعطني مادة وحركة أصنع لك عالما، معنى قوله: أنه لا يوجد شيء وراء المادة والحركة.

س: هل يعتقدون بالخلأ؟

ج: نعم إنهم يعتقدون بالخلأ، ويقولون: إن هذه الكيفيات المختلفة من مبتكرات الذهن البشري.

س: هل يمكن أن نقول: إن الخلاف بين المتكلمين والحكماء تعود جذوره للفلسفة اليونانية، فالمتكلمون اقتبسوا من ديمقريطس والرواقيين (من غير الأرسطيين)، بينما اقتبس الحكماء من أرسطو؟

ج: هل تقصدون الخلاف في مسألة الذرات؟

س: الخلاف بشكل عام، حيث نجد المتكلمين في بحث الكليات يقتبسون من غير الأرسطيين؟

ج: هناك اختلاف في المسائل، فمسألة الذرات كانت مطروحة بين المتكلمين قبل عصر الترجمة، كما نلاحظ ذلك عند (أبى الهذيل العلاف) الذي كان معاصرا للمنصور العباسي وله نظريات في مسألة الذرات، في الوقت الذي لم تترجم فيه الفلسفة اليونانية آنذاك.

س: من المسلم أن لها منشأ يونانيا، كما نلاحظ ذلك عند الغزالي.

ج: الغزالي من المتأخرين حيث توفي سنة ٥٠٥ هجرية.

قيمة المعرفة والعلم والادراك

ان بحث الوجود الذهني بحث عن ماهية العلم، وهو أقرب بحث لما هو مطروح في الوقت الحاضر حول قيمة العلم ومدى اعتباره.

وهذه المسألة من المسائل المعاصرة المهمة، وهي أن علم الإنسان ـ العلم بالمعنى الأعم ـ وليس العلم بمعنى كشف القوانين الرياضية والطبيعية، بل المقصود هو الادراك البشري بشكل كلي، هذا الادراك ما هي قيمته؟ وما هو حد اعتباره؟ وإلى أي درجة يكون مطابقا للواقع؟ وهل للإدراك جانب نفسي بحت فقط؟ أي هل هو أمر نفسي محض كاللذة والألم؟ (حيث إن اللذة أمر نفسي صرف) أو أنه كالعشق والحب، فإنه في حد ذاته أمر نفسي مع أن له نوع ارتباط بعيد بالخارج، فهل العلم والادراك من أمثال هذه الأشياء؟

فإن كانت الاجابة بالاثبات تكون النتيجة على النحو الآتي: إنه لا يوجد أي ارتباط بين معارفنا وما ينكشف لنا من العالم الخارجي، اذ لا نستطيع القول: إن هذه الأشياء التي ندركها هي عينها التي توجد في الخارج.

أما إذا قلنا بوجود نوع تطابق بين إدراكاتنا وما ندركه، فإن النتيجة تكون بنحو آخر، وهو: إن ما نحسه في الخارج ثم نتخيله بعد الحس (أي ما يحضر في حافظتنا)، ونفكر به، ونتعقله، ليس وهما محضا، وليس أمرا نفسيا بحتا، بل إن له نوع ارتباط بالخارج، أي انه يطابق الواقع بنحو ما، ومن هنا يطرح هذا السؤال وهو: بناء على القول بوجود تطابق مع الواقع فأي نحو من الأنحاء يكون عليه هذا التطابق؟

يدعي البعض أن هذه العلاقة علاقة ماهوية، ومن خلال هذه الرابطة الماهوية يستطيع الإنسان أن يتوصل لكشف الواقع، ففي داخل الإنسان يكمن استعداد كشف الواقع الخارجي، وإذا ما سلبنا هذه الصفة من الإنسان فسوف ينسد باب العلم والادراك بشكل تام، ولا يبقى فرق بين العلم والجهل، ويصبح كل علم جهلا مركبا.

إذن هذه الفرضية تعتمد على أن الادراك يعني حضور الأشياء الخارجية

في الذهن بذاتها، فذوات الأشياء يمكنها الحضور في موطنين:

أحدهما هو الخارج العيني، أي الخارج عن الذهن. والثاني هو النفس.

فالذات الواحدة التي لها حضور في موطنين يكون لها وجودان مختلفان، أي أن لها سنخين من الوجود، ولكل سنخ آثاره الخاصة به، فوجود هذه الذات في الخارج له آثار معينة، ووجودها في الذهن له آثار أخرى، مع ان الذات واحدة في الوجودين.

وهذا القول من الصعب أن يقبله الإنسان، ومن العسير على الذهن التصديق بكون هذه الذوات الموجودة في الخارج هي بعينها تحل في الذهن ويصبح الذهن موطنا لها، فكما أنها موجودة في الخارج كذلك لها وجود في الذهن.

وقد يتصور الإنسان أن في مثل هذا الكلام كناية ومجازا، وإلا فلا يمكن أن يكون الواقع بهذه الكيفية.

ولكن لو طرحت المسألة بشكل آخر، أي بعكس الصورة السابقة، فستكون المسألة تلك أكثر قبولا للتصور وأيسر فهما، فحين يقال: إن هذا العالم بما فيه والذي له وجود في الخارج، له وجود في أذهاننا، فنحن إذن لنا حجم بقدر حجم العالم الخارجي، أي بحجم ما ندركه ونعلمه منه، فهذا قول من الصعب قبوله.

أما إذا قيل عكس ذلك وهو: أنه يوجد العالم في أذهاننا بكامله، ولكن بنحو آخر، أي أن في الذهن تصورا عن الطبيعة، وتصورا عن الألوان، وتصورا عن الحرارة والبرودة، وتصورا عن الشكل، والكمية، فيكون السؤال بهذا الشكل:

هل لهذه التصورات التي في الأذهان وجود في الخارج؟ ولم نقل: هل للشيء الموجود في الخارج وجود في أذهاننا بذاته؟ بل نقول مثلا هذه الكمية التي نتصورها الآن هل هي موجودة في الخارج؟ أم أن الذي يشكل عين الخارج هو شيء آخر غير الكمية وغير الكيفية؟ فيكون حينئذ للسؤال شقان وهما: هل لما نتصوره وجود في الخارج أم لا؟ إن كان له وجود في الخارج، فأي نوع من أنواع الوجود هو؟ هل هو وجود مجرد عن المادة، وغير المادة التي لدينا تصور عنها،

أم انه شيء آخر وواقعية أخرى؟

وعلى سبيل المثال: لدينا تصور عن الحركة، فهل ما نتصوره عن الحركة هو نفسه موجود في الخارج، أم أنه لا يوجد أي شيء في الخارج، فلا حركة ولا انتقال ولا أي شيء آخر؟

فإما أن لا يوجد شيء، وإما أن نقول مثلا يوجد شيء في الخارج، ولكنه مخالف لذلك الواقع تماما، ونحن نتخيل أن هناك حركة وانتقالا.

إذن فمسألة الوجود الذهني يمكن أن نسميها مسألة الوجود العيني، إذ لو لاحظنا عالم الأعيان، لقلنا: هل هذه الماهيات والتي لها وجود في عالم الأعيان هي نفسها وعينها موجودة في إدراكنا وتصورنا؟ فهنا يكون البحث بحثا في (الوجود الذهني).

أما لو بدأنا من عالم الذهن وقلنا: إنه يوجد لدينا تصور في الذهن عن الحركة، والإنسان، والحيوان، والروح، وكل ما يحيط بنا، فهل لهذه الأشياء التي لها صورة في أذهاننا وجود في عالم الأعيان والخارج؟ أم أنه لا يوجد أي شيء من ذلك (كما يقول السوفسطائيون)؟ أو نقول: انه يوجد شيء في الخارج، ولكنه شيء آخر غير ما نتصور؟ وهذا هو منشأ ذاك (كما ينسب مثل هذا الكلام لباركلي)[1]، وهنا يكون البحث بحثا في الوجود العيني.

---

(١) يقول باركلي: إن الله موجود، وهو الذي يوجد التصورات في ذهن الإنسان. وهنا يرد سؤال وهو: هل يمتلك الإنسان تصورا عن الله؟ وحين يقول باركلي إن الله موجود فلا بد من أن لديه تصورا عن الباري.

فإن أجاب بالايجاب: فهنا يرد نفس الاحتمال الذي ذكر في التصورات الأخرى، وهو: ان ما في الواقع غير الذي تتصوره وتفكر به، ومعنى ذلك عدم إمكان إثبات وجود أي شيء، أي إذا لم يثبت بأن الذهن تحضر فيه الماهيات، فلا يمكن إثبات وجود الأشياء الخارجية، وسيكون الموقف في النهاية موقفا سوفسطائيا.

س: هل يمكن حمل كلام السوفسطائيين على جوهرية النفس؟ ☜

إذن يعتقد هؤلاء أن العلاقة الممكنة والجسر الذي يمكن تصوره بين الذهن والخارج هو تلك الرابطة الواقعية الماهوية، ولو سلبنا الإنسان هذه العلاقة الماهوية، فلا يمكن أن نقيم أية رابطة من نوع آخر على أية حال، حتى رابطة العلة والمعلول، ولو تنزلنا وقلنا إن رابطة العلية ممكنة بين الذهن والخارج نكون كمن خرب داره بيده، وذلك لأن معنى العلية هو وجود تغاير، وبهذا نكون قد سلبنا العلم أية قيمة تذكر لأننا نعترف على هذا الأساس بأن ما نعلمه هو غير الخارج، ولأن قيمة العلم تكمن في أن ما ندركه هو نفسه موجود في الخارج. ومن المعلوم أن بعض الفلاسفة مثل ديكارت وبرجسون وأمثالهم قالوا: بأنه لا اعتبار للحواس، ولا اعتبار للعقل الإنساني، فديكارت يلغي اعتبار الحواس، فيما يلغي برجسون اعتبار العقل، فليس للحواس ولا للعقل اعتبار من الناحية النظرية، أي أنهما لا يكشفان عن الواقع. وهم يرون أن للعقل والحواس قيمة عملية فقط، أي ان الإنسان لا يمكنه القول بأن الشيء الذي يدركه هو عين الخارج، ولكن يمكنه وبشكل مؤقت أن يستفيد من هذا الادراك من الناحية العملية، فمثل الادراك مثل عصى الأعمى، فإنها وإن لم تعطه المعلومات الكاملة عما حوله، ولا تصف له الأشياء على حقيقتها، ولكنها عى كل حال تؤمن له نوعا من الهداية.

وهذا الكلام باطل، لأن الأعمى يعتمد على حاسة اللمس، والعصا وسيلة يستخدمها لتسهيل اتصاله بالخارج عن طريق حاسته اللامسة. وإلا فالعصا وحدها لا يمكن أن تقوم بالهداية، فالحس هو الذي يوفر ذلك القدر من الهداية، وكذلك فإن للأعمى نوع رابطة اكتشافية بواسطة اللمس مع العالم الخارجي. .

وهنالك مذهب ثالث يقول بالتبعيض، ومعنى التبعيض هو أن للذهن في

ج: لا علاقة لقولهم بجوهرية النفس، فالنفس سواء كانت جوهرا أم غيره، فجوهرية النفس يمكن إثباتها عن هذا الطريق، لا أن هذه المسألة متفرعة على جوهرية النفس.

بعض الأمور اعتبارا، وليس له اعتبار في أمور أخرى، فيقولون مثلا إن الألوان من عمل الذهن وليس لها أي واقعية في الخارج، لأن العلم يقول إن الألوان لا واقع لها في الخارج، حتى البرودة والحرارة ليس هي في الخارج كما في حالة الاحساس، فدنيا الخارج لا حارة ولا باردة ولا مظلمة ولا مضيئة، بل هي خالية حتى من الأصوات، وقد لا يوجد فيها شكل أيضا، وكل هذه الأمور إنما تصنع في الذهن الإنساني، ودليلهم هو أن العلم الحديث أثبت أن ما هو موجود هو المادة والحركة، وأن هذه التغيرات التي ندركها ناتجة من مراتب الحركة المختلفة، فالذهن الإنساني يتأثر بهذه المراتب، ويصنع أشياء مختلفة يتصورها، ويتخيل أنها موجودة.

ومذهب التبعيض هذا ينتهي قهرا إلى مذهب السفسطة واللاأدرية، لأننا إذا أسقطنا حواس الإنسان من الاعتبار في مسألة كشف الواقع، فبأي دليل نثبت الوجود للمادة والحركة؟ وهل هناك طريق لاثباتهما غير الحواس الإنسانية؟ إن إسقاط الحواس عن الاعتبار يعني أننا لا نتمكن من إثبات أي شيء في الخارج، بما في ذلك المادة والحركة، لأن وجودهما ينتهي إلى الحواس أيضا. إذن فمسألة التبعيض باطلة، لأنه يلزم منها أمران باطلان، فإما أن نرفض الفلسفة بشكل كلي ونبقى نتخبط في متاهات اللاأدرية وغيرها، وإما أن نخطئ العلم بشكل كلي، بل إن ما توصل إليه العلماء في هذه المسألة والذين لاحظوا ظواهر الأشياء وحسبوا أنهم توصلوا إلى واقعها وماهياتها، ولم يعلموا أنهم نظروا إلى الأشياء من زاوية واحدة، فلم يروا سوى المادة والحركة، فاتخذوا من ملاحظتهم هذه دليلا على عدم وجود شيء غير المادة والحركة، في حين أن ذلك لا ينهض دليلا على قولهم.

هذا هو أصل البحث والمدعى في باب الوجود الذهني، والذي يحظى بأهمية كبرى، لأنه بحث في قيمة العلم والادراك، وهو في الواقع بحث في قيمة الإنسان، فإذا ما سلبنا هذا من الإنسان فلا تبقى أية رابطة تربط الإنسان بالواقع،

ومعنى ذلك أننا نحكم على الحقيقة بالعدم والبطلان، ولا يمكن لأي رابطة أخرى أن تحل محل هذه الرابطة بين الذهن والواقع[1].

موجز تاريخ مسألة الوجود الذهني

تبحث مسألة الوجود الذهني في الفلسفة الغربية تحت عنوان (بحث المعرفة). وتعتبر هذه المسألة من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما ترجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أي أثر، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلفات الفارابي حتى على المستوى اللفظي إذ لم يرد مصطلح (الوجود الذهني) لديه، وكذلك في مؤلفات ابن سينا، وإن كانت تحتوي على بحث العلم، ولكن لا يوجد فيها بحث بعنوان (الوجود الذهني)، كما لم يرد هذا البحث لدى شيخ الاشراق ـ على ما أتذكر ـ نعم ذكر هذا البحث بعنوانه في كتاب (التجريد) للخواجة نصير الدين الطوسي، ولذا يمكن القول بأن أول من عنون هذا البحث بهذا العنوان هو نصير الدين الطوسي.

وعادة ما تطرح مثل هذه الأبحاث لأول مرة بشكل بدائي وبسيط، ثم تتوسع وتتشعب، بسبب الخلاف والحوار حولها، حتى تغدو أبوابا مستقلة تبحث برأسها، فالركائز الأساسية لهذه الأبحاث مذكورة في كلمات المتقدمين، ولكنها ومع مرور الزمن وبعد توسعها تتحول إلى أبواب مستقلة.

ولذلك قال البعض بوجود جذور لبحث الوجود الذهني في كلمات الشيخ الرئيس، خلافا لمسألة أصالة الوجود.

من هنا يتضح أن البحث في مسألة الوجود الذهني يعتبر من انجازات الفلسفة الإسلامية، وقد تطور البحث حوله بعد نصير الدين الطوسي، ومن

---

(١) س: كيف يمكن التوفيق بين ما ذكر في مبحث أصالة الوجود من أن الماهية أمر ذهني اعتباري لا حقيقة له، وأن الوجود هو المتحقق في الخارج والماهية تنتزع منه، وبين ما يقال هنا من أن الذاتي هو الموجود له ماهية في الذهن وماهية في الخارج؟
ج: سنذكر هذا الاشكال وجوابه فيما يأتي من البحث، حين نذكر رأي العرفاء.

الجدير بالذكر أن الفترة الزمنية المحصورة بين عصري الطوسي وميرداماد كانت تضج بالجدل والنقاش حول أبحاث عديدة، الأمر الذي نتج عنه تقارب علم الكلام والفلسفة، وهو ما فعله الطوسي نفسه.

وازداد هذا الجدل بين الشيرازيين في تلك الفترة مثل: الخفري، والدواني، والسيد صدر الدين الدشتكي، وولده غياث الدين الدشتكي، حتى جاء صدر المتألهين الشيرازي الذي استفاد كثيرا من دراسات هؤلاء الفلاسفة، فقام بتهذيبها وأعاد انتاجها بعد أن مزجها بابتكاراته الفلسفية الخاصة.

وعلى أية حال فإن كتاب (التجريد) للطوسي كان قد لعب دورا مهما في تطور تلك البحوث، وهو من الكتب التي كثرت الشروح والحواشي عليها، حتى تناقضت آراء أولئك الشراح والمحشين في تفسير مقاصد الطوسي.

وقد ذكرت مسألة الوجود الذهني بعنوانها قبل نصير الدين الطوسي لدى فخر الدين الرازي، بينما لا نجد لهذا العنوان ذكرا في مؤلفات المتقدمين كالفارابي وابن سينا[1].

على أية حال ليس لدينا ما يدل على أن مسألة الوجود الذهني قد طرحت بين المتقدمين، ولكن ربما يقال إنهم تعرضوا لأصول هذه المسألة بألفاظٍ أخرى، بدون أن يبرهنوا عليها، أو يوردوا الاشكالات حيث لا توجد إشكالات، فقد نجد في كلمات ابن سينا والفارابي كلمات تدل على هذه المسألة، وعلى هذا الأساس من المحتمل أن يكون لها ذكر في الفلسفة اليونانية، وعند الفلاسفة الاسكندرانيين[2].

---

(١) كانت وفيات الفلاسفة هؤلاء كما يلي:

الفارابي ٣٣٩هـ ، ابن سينا ٤٢٨هـ ، شيخ الاشراق ٥٨١هـ ، الفخر الرازي ٦٠٦هـ ، نصير الدين الطوسي ٦٧٢هـ ، ميرداماد ١٠٤٠هـ ، ملا صدرا ١٠٥٠هـ .

(٢) س: هل بحثت الفلسفة الغربية هذا الموضوع في القرون الوسطى؟

ج: نعم، لقد بحثت هذه المسألة بشكل مجمل بعد الفارابي وابن سينا.

فالفارابي يصرح مثلا في تعريفه للعلم بأنه: (عبارة عن تجريد صورة الشيء لدى العقل)، وابن سينا يقول في الاشارات وكذلك في الشفاء بأن العلم والادراك: (هو تمثل الشيء لدى العقل)[1].

هذا ما ورد ذكره ضمن كلمات القدماء ولم يذكر هذا البحث لديهم بأكثر من ذلك، فإن كانت لهم مساهمة في هذا البحث فهي بهذا القدر المحدود الذي يرتبط بأصل المسألة من دون بيان لها وتوضيح لبراهينها والإشكالات عليها.

أما نصيب المتكلمين في هذه المسألة والذين قدموا مساهمات عديدة في الفلسفة وفي علوم أخرى، فإن عملهم هنا ربما كان تخريبيا، وإن كان في الوقت نفسه ذا أثر في تطور البحث وتكامله في هذه المسألة، بفضل كثرة الاشكالات والأسئلة التي يثيرونها.

نظرية الاضافة

لقد أنكر المتكلمون ما قاله الفلاسفة هنا، ووضعوا لهم نظرية خاصة بهم، وهي التي تعرف بنظرية (الإضافة) التي نسبها صاحب المنظومة للفخر الرازي، ولكنها في الحقيقة لأبي الحسن الأشعري، وقد أطلق عليها اسم (التعلق) حيث قال: إن حقيقة العلم عبارة عن نوع تعلق بين العالم والمعلوم.

وقد تمسك المتكلمون بعد الأشعري بهذه النظرية بشدة، ومن أبرز هؤلاء الفخر الرازي الذي تابع الأشعري في هذه النظرية.

وأورد المتكلمون وبعض المتفلسفين على كلام الفلاسفة اشكالا مفاده: أنه ليس من الصحيح أن نقول إن الإنسان إذا أدرك شيئا فإن ماهية ذلك الشيء تحضر في ذهنه، وهذا يعني أن الذي يدرك النار مثلا فإن ماهية النار تأتي إلى ذهنه، ولابد أن تحصل مع آثارها فيه، وعليه فسوف يحترق الذهن، وحين يتصور الحرارة يلزم أن يصير الذهن حارا، أو باردا حين يتصور البرودة،

---

(١) س: هل اعتبروا الماهية في الحقيقة؟

ج: الظاهر هكذا.

وعندما يتصور الحرارة والبرودة في آن واحد يلزم حينئذ اجتماع الضدين في الذهن.

نظرية الشبح

وبعد مواجهة النظرية السابقة الذكر بالإشكالات طرحت نظرية ثالثة باسم (نظرية الشبح) وهي تطابق نظرية الغربيين في هذه المسألة، حيث انهم قالوا: إن معنى حضور الشيء في الذهن هو حضور صورة ذلك الشيء فيه. أما محل حضور تلك الصورة فليس بمهم، سواء كان الدماغ أو الأعصاب أو غير ذلك، ولكن المهم هو أن صورة عن الشيء الخارجي تحصل في حالة الادراك، وهذه الصورة تشابه ذلك المدرك في الخارج.

وبعد طرح نظرية الشبح حصل تردد في فهم كلام القدماء وتحديد ما كانوا يقصدون في قولهم: إن العلم عبارة عن تمثل حقيقة المعلوم لدى العالم.

فهل يريدون بالذي يتمثل هو ماهية الشيء، أم أنهم يقصدون حضور الشبح؟

وكان الكثير من الفلاسفة يجزمون بأن مقصود الفلاسفة القدماء هو حضور الشبح، كما ذكر ذلك القاضي البيضاوي في (طوالع الأنوار) والتفتازاني في (المقاصد)، وذكر الشريف الجرجاني في حاشيته[1] على كتاب (حكمة العين) ـ وهو كتاب جيد شرحه ابن مبارك شاه ـ هذا التردد في تحديد مراد القدماء في تعريف الادراك، وبالرغم من ذكره التردد، إلا أنه رجح أن يكون مقصودهم هو حضور ماهية الشيء لدى الذهن، وليس الشبح، وقال: إن ما فعله المتأخرون من نسبتهم نظرية الأشباح للقدماء أمر لا مبرر له ولا دليل عليه.

---

(١) المير شريف الجرجاني من المحققين البارزين، إلا أن انتاجه انحصر بالحواشي والتعليقات.

وقال صاحب المنظومة في حاشيته على (الأسفار) ما نصه: (وقد ينسب القول بالشبح إلى القدماء)[1]، وهو يعني بذلك ما قاله شارح المقاصد وأمثاله[2].

إلى هنا ننتهي من تاريخ مسألة الوجود الذهني، وسنبحث فيما يأتي الأدلة التي أقاموها على مدعياتهم في هذه المسألة، وسنلاحظ أن لهذه الأدلة تاريخا مفصلا ومضطربا إلى حد ما، حيث حدث تطور وتفصيل في نوع الأدلة ابتداء من البرهان الذي قدمه نصير الدين الطوسي على المسألة، وما انجز بعده من

---

(١) الأسفار ج١ : ص ٣١٤.

(٢) س: يمكن أن يرد إشكال آخر على نظرية الحكماء وهو: أن بعض الأشياء لا ماهية لها، فكيف يمكن معرفة مثل هذه الأشياء؟

ج: ولذلك فهم يقولون: إن المعرفة تعني مقدار ما نعلمه من ماهية الأشياء، وبمقدار ما يخفى علينا من الماهية لا نعرف عنه شيئا، فضلا عن أن بعض الأشياء نتعرف عليها من خلال آثارها، فتنزل معرفتنا بالآثار منزلة العلم بالشيء.

وهذا يعني ان مقدار علمنا بالماهية يوازي المقدار نفسه من علمنا بآثارها، فمثلا معرفتنا بالذهب تكون من خلال خواصه فقط، فنقول: إن الذهب معدن لونه كذا ووزنه النوعي كذا وغير ذلك، فالعلم بهذه الخواص له اعتبار وقيمة في معرفة الذهب، وإن كنا لم نعلم بماهية الذهب على وجه الدقة.

ولذا قال الفلاسفة بدءا بالفارابي حتى ابن سينا وأخيرا ملا صدرا: إن ماهيات الأشياء مجهولة بالنسبة للإنسان، وبعبارة أخرى أن التوصل إلى معرفة كنه الأشياء مستحيل.

وربما قيل إن ذلك أمر صعب جدا إلا أنه ليس بمستحيل وإنما هو ممكن، فعندما نعرف الأشياء بالجنس والفصل، فلا يمكن ادراك حقيقتهما، ولذا نضع مكانهما أشياء أخرى للدلالة عليهما، كما صرح بذلك الفارابي وابن سينا وملا صدرا، بالأخص في ماهيات الجواهر، مع جزمهم بوجود الجواهر وماهياتها.

براهين وأدلة، وقد استقصيت تلك الأدلة في البحث الآتي[1].

---

(١) س: لقد طرحت هذه الأبحاث من قبَل المتقدمين على ملا صدرا كالدواني.

ج: نعم، لقد أشرت إلى ذلك، حيث كان لشراح كتاب (التجريد) دور متميز في تحرير هذه المسألة، وبعد هؤلاء أصبحت هذه المسألة بيد شخصيات مزدوجة بين الفلسفة والكلام كالقوشنجي، وصاحب (المواقف)، وشارح (المواقف)، وصاحب (المقاصد)، وشارح (المقاصد)، ثم تحولت المسألة للفلاسفة أمثال: صدر الدين وغياث الدين الدشتكيان، والمحقق الدواني، وغيرهم، ثم جاء دور أصفهان على يد الميرداماد، وملا صدرا، وغيرهم، وقد تمكن هؤلاء من تهذيب النظريات الفلسفية وتخليصها مما علق بها من آراء المتكلمين.

س: ما هو نصيب كل من الشيعة والسنة في مثل هذه الأبحاث؟

ج: لا فرق بين السنة والشيعة في مثل هذه الأبحاث، لأنها أبحاث عقلية.

س: ألا يوجد اهتمام في أوساط السنة بهذه الأبحاث؟

ج: قبل الدور الذي لعبته أصفهان كان السنة والشيعة على حد سواء في تعرضهم لهذه الأبحاث، ولكن بعد هذه الفترة توقف البحث عند السنة فيها، بل يمكن القول: إن هذه الأبحاث تعطلت عند السنة منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، وما ورد عنهم منذ ذلك الحين إنما كان من تلاميذ نصير الدين الطوسي، كالقطب الشيرازي الذي اقتفى أثر استاذه الطوسي.

وبعد القرن السابع كانت الفلسفة تقريبا منحصرة بالحوزة الشيعية، وحتى قبل هذا التاريخ كان دور الشيعة أكثر من سواهم، كما يقول أحمد أمين: (والحق ان الفلسفة ألصق بالتشيع منها بالتسنن)، ولكن جهة استدلاله هي ان الشيعة التصقوا منذ القديم بالأمور الباطنية، ويقصد بذلك مسألة الإمامة التي يعتبرها مسألة باطنية جعلت من الشيعة أعمق غورا في المسائل العقلية.

والصحيح ان القضية ليست كما زعم، بل السب كل السبب يعود للتراث العظيم الذي خلفه أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فلو ألقينا نظرة على مدونات السنة الحديثية ☜

﴾ فقليلا ما نجد فيها أحاديث ذات علاقة بالأمور العقلية، ومع ذلك لم تبحث مثل تلك الأحاديث ولم يتعمقوا في مدلولاتها بينما ازدهر التراث الشيعي (الأحاديث، والخطب، والأدعية، والزيارات) بمثل هذه الأبحاث ـ على وجه الإجمال طبعا ـ ويمكن القول إن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبى طالب (عليه السلام) كان الباعث الأول لهذه الأبحاث، وانطلقت الحركة العقلية منذ ذلك الحين، حتى أضحت الحياة العقلية هي الطابع المميز للحركة الفكرية عند الشيعة، كما أوضحنا ذلك في مقدمة المجلد الخامس من (أصول الفلسفة).

س: لقد عاش بعض أئمة الشيعة في عصر ازدهر فيه البحث الفلسفي.

ج: نعم، هو كذلك، ومن هنا ينبغي الانتباه إلى بحث مهم ودقيق جدا، وإن كان لم يبحث من قبل أحد، وهو: هل الأبحاث العقلية عند الشيعة متقدمة على عصر الترجمة، أم أنها متاخرة عنه؟ وهنا يمكن أن نؤكد ومن خلال أدلة كثيرة على أن الأبحاث العقلية عند الشيعة سبقت عصر الترجمة، كما هو الحال في الأبحاث الكلامية. ولكن الغربيين حاولوا ارجاع أصول علم الكلام الإسلامي إلى علوم الهند واليونان، إلا أنهم عجزوا عن ذلك، فإن الكثير من مباحث علم الكلام كانت موجودة قبل أن يصلنا شيء من الهند أو اليونان. ويزعم بعض النصارى أن هذه الأبحاث وردت من خلال النصارى السريانيين في سوريا، لكنهم لم يقدموا دليلا على ذلك، بل نجد ما ينقض قولهم هذا في تاريخ المسائل العقلية عند المسلمين، فمثلا أبو الهذيل العلاف، والذي أثار عدة مسائل عقلية، عاش في أوائل القرن الثاني للهجرة، قبل ظهور الترجمة.

ويمكن القول إن جذور المباحث العقلية عند المسلمين تعود إلى عصر أمير المؤمنين (عليه السلام)، ويتجلى ذلك في محاوراته مع الخوارج، وغيرها، التي نقل الكثير منها في نهج البلاغة.

وقد كان ظهور هذه الأبحاث على شكل سؤال وجواب، ومناقشات، وحوارات، حول مسائل القضاء والقدر، والجبر والاختيار، ثم تطور البحث فيها.

(١)
أدلة الوجود الذهني

تلخيص لما سبق

ذكرنا في البحث السابق أنه وجد نوع من الابهام في تحديد تاريخ مسألة الوجود الذهني، وكانت التحولات التاريخية هي السبب في ذلك الابهام. فعلى سبيل المثال لم نعثر في كلام الفارابي وابن سينا واخوان الصفا على بحث بعنوان الوجود الذهني، وقد ادعى البعض أن لهذه المسألة ذكرا في كلماتهم وإن كان مجملا وبألفاظ مختلفة.

وقد أشرنا إلى أن ما له علاقة بمسألة الوجود الذهني من كلام القدماء هو تعريفهم للعلم والادراك، حيث عرفوه: بأنه حضور وتمثل ماهية الشيء المدرك لدى المدرك.

ولم يقدم القدماء أي برهان على ذلك، كما لم يخوضوا في الاشكالات وردودها على المسألة، سوى الاشكال الذي ذكره ابن سينا وأجاب عليه. بينما تمكن المتكلمون من صياغة عدة إشكالات حول هذه النظرية، وابتكروا نظرية خاصة بهم، تبلورت على يد أبى الحسن الأشعري، وهي نظرية (التعلق) أو (الاضافة)، وخلاصة هذه النظرية:

أن الادراك نوع اضافة بين العالِم والمعلوم.

وتقابل هذه النظرية نظرية الفلاسفة القائلة، إن الادراك أو العلم عبارة عن

حصول صورة الشيء المعلوم في الذهن، أو هو صورة الشيء المعلوم في الذهن.

وبهذا يوجد تعريفان لحقيقة العلم: أحدهما هو حضور صورة الشيء المعلوم في ذهن العالم. والآخر هو نوع اضافة بين العالم والمعلوم.

وقد أثار المتكلمون الاشكال الذي ذكرناه في البحث السابق حول كلام الحكماء، وهو أن معنى حصول الشيء في الذهن يستلزم اتصاف الذهن بأوصاف الخارج.

وتبلور عمل الحكماء حول مسألة الوجود الذهني في:

١ ـ الرد على نظرية الاضافة وإقامة الدليل على بطلانها.

٢ ـ الرد على الاشكالات الواردة على نظريتهم، سواء كانت هذه الاشكالات قد صدرت من المتكلمين، أو أوردها الحكماء أنفسهم.

وهكذا لم يكن في بداية الأمر أكثر من قولين حول هذه المسألة: القول بالاضافة للمتكلمين، وقول الحكماء في أن الادراك هو حصول صورة الشيء المدرك في ذهن المدرك.

وتواصل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على هذا النحو حتى ظهرت مسألة أخرى وهي: مسألة تفسير وتحليل مقصود الحكماء في تعريف العلم، فماذا يريدون بقولهم: العلم: هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل؟

هل يريدون حضور ماهية الشيء في الذهن بعينها (وهذا ما يثير الكثير من الاشكالات)؟

أم أن الحكماء يعنون بالصورة المعنى المتعارف، أي كما يقول الناس إن هذه صورة للشيء الفلاني، كما يظهر ذلك في المرآة مثلا، فيقال: إن هذه صورة لذلك الشيء؟

وذهب جمع من العلماء المسلمين إلى القول بأن الحكماء لم يقصدوا حصول ماهية الشيء في الذهن، وإنما كان مقصودهم حصول صورة للشيء في الذهن فكما ينقش الرسام الصور للأجسام الخارجية، وتكون هذه الصور

مشابهة للشيء الخارجي، كذلك يحصل مثل هذا في الذهن في حالة الادراك، ومن أصحاب هذا القول: قطب الدين الشيرازي صاحب (درة التاج)، والطوسي في (التجريد)[1]، وجميع شراح (التجريد) سوى صاحب (الشوارق) وقليل معه.

فهم يقولون: إذا كان الشيء دائريا فإن صورته تنعكس في الذهن بشكل دائري.

وعلى هذا الأساس يجب أن نقول: إن كل شيء ندركه له صورة مادية. ولكن توجد أشياء ندركها ولا توجد لها صورة مادية، فمثلا كيف يمكننا أن نفترض للجاذبية صورة مادية؟ وهذا ما لم يوضحوه في بيانهم المذكور.

من هنا أصبح في مسألة الوجود الذهني أقوال ثلاثة وهي: قول المتكلمين، وقول الحكماء الذي فسر بشكلين فكأنه تحول إلى قولين.

وفي الفترة التي تلت عصر نصير الدين الطوسي حتى عصر الميرداماد وملا صدرا ازدهر البحث والتحقيق على يد جملة من الفلاسفة والمتكلمين أمثال السيد الصدر الشيرازي وجلال الدين الدواني وغيرهم، حيث تبنوا أقوالا وآراء حول الوجود الذهني، ولكنها ليست ذات قيمة علمية لأنها عبارة عن مسالك للفرار من الاشكالات الواردة على النظريات السابقة، حيث لاحظوا أن ما أورده الفلاسفة على المتكلمين صعب التجاوز، وكذلك ما أورده المتكلمون على الفلاسفة، أو ما أشكل به الفلاسفة على أنفسهم، ولذلك سعى مفكرو هذه الفترة لصياغة أفكار حول مسألة الوجود الذهني ليست على قدر كبير من الأهمية.

وبناء على ذلك لابد من الدقة في معرفة نوع الأدلة التي أقيمت على هذه المسألة، والانتباه إلى العلاقة بين تلك الأدلة وبين الأقوال المختلفة في المسألة.

---

(١) ذكر نصير الدين الطوسي المباحث في كتابه (التجريد) طبقا لمسلك المتكلمين، ولذلك نلاحظ اختلافا في آرائه في هذا الكتاب عنها في كتبه الأخرى.

فمثلا يقول صاحب المنظومة في برهانه الأول:

للحكم إيجاباً على المعدوم

وكذلك في برهانيه الآخرين، فهل هو ينفي قول المتكلمين ويثبت قول الحكماء بما هو أعم من حضور الماهية والوجود، أي يريد فقط نفي القول بالاضافة؟ فإذا اخترنا التفسير الأول لكلام الحكماء وهو القول بوجود نفس ماهية الشيء الخارجي في الذهن، فان هذه الأدلة غير كافية لنفي احتمال القول بالشبح، ولو أردنا نفي هذا الاحتمال فلابد من الاتيان بأدلة أخرى، لأن تلك الأدلة لم تقم لنفي الشبح، أو على الأقل هي في الأغلب كذلك، فهي ناظرة إلى رد نظرية الاضافة فقط.

وإذا أردنا إثبات قول الحكماء بالمفهوم الذي نعرفه وهو: أن العلم هو حضور عين ماهية المعلوم في الذهن، فلابد من إقامة أدلة أخرى لنفي نظرية الأشباح.

ولكن يظهر من كلمات صاحب المنظومة وملا صدرا وأمثالهم أن هذه الأدلة ـ أو على الأقل بعضها ـ يكفي لنفي القول بنظرية الأشباح أيضا.

وإذا كانت هذه الأدلة كذلك، فهي إذن كافية لاثبات نظرية الحكماء بالقول بحضور الماهية في الذهن ـ وإن كان البعض يرى خلاف ذلك ـ أي خلاف رأي صاحب المنظومة وملا صدرا وغيرهم.

وهنا يقول السبزواري:

لِلشيءِ غيرَ الكونِ في الأعيانِ ... كونٌ بِنفسِهِ لدى الأَذهانِ[1]

---

(١) يتفاوت مستوى النظم عند السبزواري بين بيت وآخر، وهذا يعود لصعوبة بيان النظريات الفلسفية بالشعر، وربما كان هذا البيت من الأبيات الجميلة التي لخص فيها موضوع الوجود الذهني بوضوح:

للشيء غيرَ الكونِ في الأعيانِ ... كَونٌ بنفسِهِ لَدَى الأَذهانِ

يعني أنه يثبت لكل شيء موجود في الأعيان وجود مستقل في الأذهان لذلك الشيء بذاته وماهيته، وهذا ما يدعيه الحكماء من أن العلم والادراك يعني حضور ماهية الشيء في الذهن، ومنه نعرف أن صاحب المنظومة يعتبر الأدلة الثلاثة كافية لاثبات ما يدعيه الحكماء، فهو يصرح بأن العلم هو حضور ماهية المعلوم في الذهن.

وسنذكر فيما يأتي تلك الأدلة، حيث سنتعرض وبشكل إجمالي إلى الأدلة الثلاثة التي نقلها صاحب المنظومة، ثم نتابع التطور التاريخي للأدلة، والأوهام التي تسللت إلى فهم تلك الأدلة أحيانا.

الدليل الأول:

عبر السبزواري عن الدليل الأول بقوله:

للحُكم إيجاباً على المعدوم.

ولتوضيح هذا الدليل نذكر مقدمة تساعدنا في فهمه وهي: هنالك قاعدة تعرف بقاعدة الفرعية وهي بديهية تقريبا، وتصاغ هذه القاعدة بالشكل التالي: (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوتِ المثبت له)، أي لابد من ثبوت الشيء أولا ثم نثبت وننسب له أشياء وصفات أخرى، فعندما نقول إن (ب) هو صفة لـ (أ) فمن اللازم إثبات الوجود لـ (أ) حتى يأتي دور إثبات الصفات له، إذ من المستحيل أن ننسب (ب) لـ (أ) إذا كان (أ) معدوما.

وبعبارة أخرى لابد من اثبات الموضوع في المرتبة الأولى، لكي يصح أن نحمل عليه أي صفة، لأن ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوت الموضوع نفسه.

ولكن هناك أحكام نثبتها للأشياء، ونعتبرها من الأمور المقطوع بها، مع أنها لا وجود لموضوعها في الخارج، وحتى لا يمكن لموضوعها أن يوجد، ولكن لابد لهذه الموضوعات من وجود في موطن آخر غير الخارج، وإلا فكيف يصح الحكم عليها لو لم تكن قد وجدت، وهذا الموطن ليس هو سوى الذهن.

من هنا توجد مقدمتان:

الأولى: أن للذهن أحكاما إيجابية تثبت المحمول لموضوعات لا وجود لها في الخارج.

والثانية: قاعدة الفرعية وهي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

إذن لابد أن يكون لهذه الموضوعات وجود في غير الخارج، وليس ذلك إلا الذهن. وقد ذكر صاحب المنظومة هنا مثالين يختلف أحدهما عن الآخر، حيث من الممكن أن يخدش في أحدهما ولا يخدش في الآخر.

المثال الأول:

هل من الصحيح مثلا أن نقول: بحر الزئبق بارد بالطبع، أو جبل الذهب متلألئ، ونحن نعلم أن لا وجود لبحر الزئبق، وكذا جبل الذهب في الخارج؟ وهل من الصحيح القول: إن بحر الزئبق بارد، وجبل الذهب متلألئ؟

وبعبارة أخرى، هل هذه القضايا صادقة أم كاذبة؟

فإذا قلنا إنها كاذبة، فهذا يعني أن بحر الزئبق ليس باردا، كما أن جبل الذهب ليس متلألئا، في حين لا يميز العقل بين بحر الزئبق وكر من الزئبق، فسواء كان الزئبق بحرا أو كرا حكمه واحد وهو البرودة بالطبع. إذن بحر الزئبق بارد بالطبع حتما، ولكن ليس لبحر الزئبق وجود خارجي.

فهذه القضية ليست قضية خارجية، والحكم بها ليس على موضوع خارجي، فنحن لم نحكم على بحر من زئبق موجود بالفعل في عالم الأعيان، وهذه القضية لا يفهم منها هذا المعنى، وكذلك لا يفهم منها أنه إذا وجد شيء وكان هذا الشيء بحرا من الزئبق فسوف يكون باردا، أي أنها ليست قضية شرطية، فنحن لم نقل: إذا وجد بحر من زئبق فإنه يكون باردا، أي لم نثبت الحكم له مشروطا بوجوده.

وإنما هذه القضية قضية حقيقية، فيجب أن يكون ثبوت الحكم فيها فرع وجود الموضوع ولما لم يكن للموضوع وجود خارجي فلابد من وجوده في عالم الذهن.

إشارة إجمالية لتاريخ هذا البرهان

اعتقد ان أول من أقام هذا البرهان هو نصير الدين الطوسي، وقد أورده تحت هذا العنوان: إذا لم يكن الوجود الذهني بطلت الحقيقة[1].

ولما كانت القضية الحقيقية موجودة، فالوجود الذهني موجود، ومن المؤسف أن هذا البرهان طرأ عليه تحول فيما بعد، ولو بقي على هذا النحو الذي أورده الطوسي لكان أفضل من الصورة التي أورده بها صاحب المنظومة.

وللقضية الحقيقية تاريخ مهم في المنطق الإسلامي وعلم الأصول.

تاريخ القضية الحقيقية في علم المنطق

لا يوجد ذكر للقضية الحقيقية والخارجية في المنطق الأرسطي، وكذلك في المنطق الحديث.

وقد قام الشيخ الرئيس ابن سينا بتقسيم القضايا الحملية إلى: خارجية، وحقيقية، وذهنية، ثم أوضح الفرق بين الخارجية والحقيقية وفصلهما عن بعضهما.

ويرى ابن سينا أن القضية الحقيقية هي واحدة من القضايا الحملية. ولم يتنبه صاحب المنظومة إلى المعنى الذي أراده الشيخ الرئيس بالقضية الحقيقية، إلا أن شيخ الاشراق وملا صدرا تنبهوا لذلك كما تنبهوا للقضايا البتية وغير البتية، وهكذا صارت هذه من المسائل المهمة في المنطق الإسلامي.

تاريخ القضية الحقيقية في علم الأُصول

وردت القضية الحقيقية في علم الأصول في مسألة جعل الأحكام، حيث قالوا: إن الأحكام جعلت على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية، ثم بحثت

---

(١) وردت عبارة الطوسي في (التجريد) بهذا الشكل: وهو (أي الوجود) ينقسم إلى: الذهني والخارجي وإلا لبطلت الحقيقة.

القضية الحقيقية في علم الأصول بشكل أوسع.

والقضية الحقيقية في مفهوم الأصوليين هي نفسها التي قال بها صاحب المنظومة، وذلك لأن أول من أورد القضايا الحقيقية في علم الأصول هو الشيخ الأنصاري. وقد تتلمذ الشيخ الأنصاري على يد صاحب المنظومة في المنطق والفلسفة لمدة ستة أشهر في مدينة مشهد، فيما كان صاحب المنظومة يحضر درس الشيخ في الفقه والأصول في الوقت عينه. واحتمل أن الشيخ تلقى القضية الحقيقية من السبزواري، لما نجده من تطابق في نظرهما حول هذه المسألة، بل حتى طريقة تعبيرهما. وعلى هذا فقد تسلل اشتباه السبزواري للفقه والأصول.

أما بين الأصوليين فقد قال الميرزا النائيني: إن القضية الحقيقية أو أن جميع القضايا الحقيقية تنحل إلى قضايا شرطية، وهذا هو نفس الكلام الذي قاله الفيلسوف برتراندرسل وأمثاله، فهو يقول: إن القضية الحقيقية ليست قضية حملية في الواقع بل هي قضية شرطية.

وهذا القول غير صحيح طبعا، لأن القضية الحقيقية هي قضية حملية وليست شرطية، وعندما تنحل إلى شرطية في بعض الأحيان فإنها تخرج عن كونها حقيقية.

ولكي يتضح الأمر نحاول أن نتعرف على الفرق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، وسنذكر ابتداء الكيفية التي عرضها بها صاحب المنظومة في كتابه، والنحو الذي فهم به الفرق بين القضيتين.

يقول السبزواري[1]: تنقسم القضايا إلى: شخصية، وطبيعية، ومحصورة،

---

(١) المنظومة (قسم المنطق)، باب القضايا ص ٤٨، كما ذكر السبزواري ذلك في قسم الحكمة من المنظومة (شرح منظومة الحكمة، الفريدة الأولى، غرر في بيان مناط الصدق في القضية)، حيث عرف القضية الخارجية، والحقيقية، والذهنية.

والقضايا المحصورة إما كلية أو جزئية، ثم يقسم القضايا المحصورة الكلية إلى أقسام ثلاثة:

١ـ القضية الخارجية:

وهي قضية كلية محصورة، لأن الحكم فيها من البداية يصدر على مجموعة موجودة في الخارج فعلا، كما نقول: جميع ما على الأرض من ناس موجودون، فحكم الوجود صادر بحق هذا العدد الموجود بالفعل في هذا اليوم، ولا يشمل الماضين منهم، ولا من سوف يوجد في المستقبل.

أو المثال الذي ذكره صاحب المنظومة نفسه وهو:

(كل منْ في العسكر قتِل)، فهي قضية خارجية تعبر عن مجموعة من القضايا الشخصية، فهي مجموعة قضايا شخصية بالقوة، فبدلا من أن نذكر عدة قضايا فيها نفس عدد الجنود، نقول: (قتِل منْ في العسكر) أو (كل منْ في العسكر قتِل).

٢ـ القضية الحقيقية:

وهي القضية التي يكون الحكم فيها صادرا على الطبيعة الكلية، والطبيعة الكلية لا يوجد فيها أي نوع من التحديد، فالحكم يشمل الطبيعة سواء كان أفرادها موجودين في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، ومثال ذلك القضية القائلة:

(كل حديد يتمدد بالحرارة)، فمن المعلوم أن المقصود في القضية ليس الحديد الموجود في الوقت الحاضر، بل المقصود هو الطبيعة الكلية للحديد، فالحديد الموجود قبل آلاف السنين يتمدد بالحرارة، وإذا ما وجد حديد بعد آلاف السنين فإنه يتمدد بالحرارة، فكل حديد في أي زمان ومكان يتمدد بالحرارة، أي هو مشمول بهذا الحكم.

هذا قول في القضية الحقيقية. ولكن لابن سينا رأي أدق من هذا، فهو لا

يقول بكلية بعض القضايا التي ذكرها السبزواري كمثال للقضية الكلية (كل منْ في العسكر قتِل)، وإنما يقول: إن هذه القضية هي مجموعة لقضايا شخصية، فهي عبارة عن جمع تعبير، فالقضية لا تتحدث عن قضية كلية وإنما عن أشخاص معدودين عبرت عنهم بتعبير جامع، فقتل منْ في العسكر، أو قتِل منْ في الدار، يعني أن كل شخص في العسكر أو الدار قتل، ولذلك لا قيمة علمية لمثل هذه القضية.

ثم يذهب ابن سينا إلى أبعد من ذلك فيقول: حتى في قضية (كل حديد يتمدد بالحرارة)، إذا كان نظرنا إلى أفراد الحديد في الأزمنة الثلاثة، فإنها تخرج عن كونها قضية كلية. صحيح أننا نظرنا إلى دائرة أوسع من دائرة الوجود الفعلي، ولكننا مع ذلك حددنا الدائرة بالوجود في الأزمنة الثلاثة، وهو نوع تحديد يخرج القضية عن كونها كلية، ولا يكون المنظور فيها هو الطبيعة، وإن كنا قد أخرجنا موضوعها من دائرة الوجود الفعلي فإنا لم نخرجه من دائرة الوجود في أحد الأزمنة الثلاثة، ويوضح ذلك بمثال جيد هو: إذا فرضنا أنه لا يوجد في العالم شكل غير المثلث فعلا، فهل يصح القول (إن كل شكل مثلث)، ولو فرضنا أن جميع الأشكال في الدنيا التي وجدت في الماضي والموجودة الآن والتي ستوجد في المستقبل، منحصرة بالعدد الذي نعرفه منها، كالمثلث والمربع والمستطيل والدائرة..، فهل يصح لنا أن نقول: إن كل شكل في الدنيا هو إما مثلث أومربع أو مستطيل، ودائرة.. حتى نحصرها بما نعرفه وننفي وجود شكل آخر غيرها؟

فالحكم هنا صدر على الأفراد وليس على الطبيعة، ولكن الذهن يصدر حكمه في بعض الأحيان على دائرة أوسع من دائرة الأفراد المحققة بما في ذلك التي سوف تتحقق، أي أن حكمه يتعدى ما يتحقق في الأزمان الثلاثة، ويحكم على الأفراد المقدرة أيضا، فمن أين له تلك الصلاحية الواسعة؟

الجواب هو أن الحكم يخص الطبيعة، أي ان الحكم يخص الذات والماهية

وليس له علاقة بالوجود، فالحكم في القضية الحقيقية من لوازم الماهية وليس من أحكام الوجود، وعندما يكون الحكم من لوازم الماهية فإن مساحته تكون أوسع من الأفراد المحققة والمقدرة، فإذا أخذنا مثال المثلث السابق وقلنا: إن الشكل الوحيد الذي وجد سابقا ويوجد الآن وسيوجد في المستقبل هو المثلث (كل شكل مثلث)، أو مثال الأشكال التي نعرفها ونقول: (كل شكل إما مثلث أو مربع..)، فهل تقتضي طبيعة الشكل بما هو شكل أن يكون مثلثا، أو أحد الأشكال المعروفة؟ الجواب: كلا، فإن الشكل بما هو شكل يمكن أن يكون مثلثا أو مربعا أو دائرة، وحتى ملايين أخرى من الأشكال.

مع أنه لا يوجد في الطبيعة مصاديق لتلك الأشكال، كما يقال في العلم الحديث إنه لا يوجد مصداق في الطبيعة للدائرة.

فتارة نقول: ما هي الأشكال التي وجدت والموجودة والتي ستوجد في الطبيعة؟ هذه قضية. وأخرى نقول: هل تقتضي طبيعة الشكل بما هو شكل شكلا معينا؟

وحسب هذه القضية الأخيرة لا يكون باستطاعتنا أن نحدد موضوع القضية بما هو موجود، فإذا كان الحكم على الطبيعة الكلية، وعلى الذات وما تقتضيه الذات فلا نستطيع حصره بما في الوجود، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نقول: كل شيء من حيث هو شكل إذا ما فرضنا وجوده فإن هذا الحكم يشمله، وعندما نفرض وجود ذلك الشكل يكون حكمنا صادقا عليه، فهذه الذات بما هي ذات إذا ما فرض وجودها لا يمكن تحديد وجودها بما هو موجود في عالم الطبيعة حتى يتحقق فى الأزمنة الثلاثة.

إذن على هذا الأساس يمكن أن تنحل القضايا الخارجية إلى شرطية، لأن موضوع القضية هنا يحكم عليه بشرط الوجود. فمثلا إذا قلنا (كل خمر حرام)، فهنا يمكن القول إن الحكم ليس على طبيعة الخمر، بل على الأفراد التي تتلبس بالوجود.

طبعا ربما يناقش أحد في المثال، إلا أن الذي نريده هو: أن الأحكام الشرعية ـ وخلافا للأصوليين ـ هي قضايا خارجية وليست حقيقية، لأن الشارع لم يرد أن يصدر أحكامه على طبائع الأشياء، بل انه يريد أن يصدر أحكامه على الأمور الواقعية.

فحين يقول: كل خمر حرام، يعني أن الخمر الذي في الطبيعة حرام، وعلى هذا فلو فرضنا أن هذا الشيء هو خمر فلا يكون الحكم على ماهيته وطبيعته بالحرمة، بل يكون حكم الحرمة على وجوده.

وفي هذه الحالة التي يتعلق الحكم فيها بوجود الشيء يمكن أن تنحل القضية فيها إلى شرطية، فنستطيع القول: إن الشيء إذا ما وجد فحكمه كذا.

أما إذا كان الحكم في القضية متعلقا بالطبيعة الكلية، فلا يمكن أن تنحل القضية إلى شرطية، لأن هذه الماهية هي التي تعلق بها الحكم بغض النظر عن وجودها وعدمها، صحيح ان الماهية لا تنفك عن الوجود بأي شكل من الأشكال، لأنها أمر اعتباري منتزع من الوجود، ولكن حتى في حالة اقترانها بالوجود فإن الحكم مختص بها دونه، فمثلا عندما نقول: الإنسان ممكن الوجود، فالحكم هنا على الماهية، وليس معنى هذا الكلام ان الإنسان ممكن الوجود إذا وجد، أي أنه ممكن الوجود بعد وجوده، لأن الحكم هنا على الماهية فهو ذاتا ممكن الوجود، أي أن ماهية الإنسان وقبل وجودها تتصف بهذا الحكم وهو الإمكان، فهذا الحكم الذي اكتشفه العقل ونسبه إلى الماهية، إنما نسبه لها قبل مرحلة وجودها، فهي متصفة بالامكان قبل اتصافها بالوجود.

وعلى هذا الأساس لا نستطيع القول بأن كل القضايا الكلية تنحل إلى قضايا شرطية، لأن معنى ذلك أن شرط الوجود داخل في القضية، وعلى هذا تكون القضية السابقة على النحو التالي: كل إنسان ممكن الوجود بشرط وجوده، أي ان إمكان وجوده متأخر عن وجوده، في حين أن الذي يحكم به العقل هو تقدم إمكان الوجود على الوجود.

عودة إلى أصل البحث

وهكذا يكون الحكم في قضية: بحر الزئبق بارد بالطبع، ليس بمعنى أن بحر الزئبق إذا ما وجد فإنه يكون باردا، فبحر الزئبق ماهية والحكم بالبرودة متعلق بها، وحتى مع فرض وجودها فإن الحكم يتعلق بها.

ويمكن أن يرد على هذا المثال: ان البرودة حكمٌ للوجود وليست حكما للماهية.

هذا هو المثال الذي ذكره صاحب المنظومة وذكرنا في بداية البحث أنه قابل للمناقشة، وإن كنا نلتزم بما يقال (لا مناقشة في المثال). ولو ذكروا مثالا رياضيا لكان أفضل من الأمثلة المذكورة، فمثلا لو قلنا: كل مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين، لكان أوضح من مثالهم[1].

وهنا لو كررنا السؤال: هل الحكم في القضية السابقة (بحر الزئبق بارد بالطبع) صادق أم لا؟

من الواضح أن الحكم يكون صادقا، لأن العقل لا يفرق بين غرام واحد من الزئبق وبين بحر الزئبق، فإذا حكمنا على غرام من الزئبق بأنه بارد بالطبع، فإن البحر من الزئبق بارد بالطبع كذلك، وقد ذكرنا سابقا أن (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له)، إذ لابد من ثبوت المثبت له وهو موضوع القضية، وفي هذا المثال هو بحر الزئبق، أي لابد من وجوده في موطن ما.

---

(١) يمكن القول إن ما ذكره نصير الدين الطوسي في قوله: (لو لم يكن الوجود الذهني لبطلت الحقيقية)، دقيق جدا، لأنه يرى أن الحكم في القضايا الحقيقية متعلق بالماهية، وهو أعم من الأفراد الخارجية، بما فيها المقدرة الوجود، فالذهن يلاحظ الماهية ويحكم عليها، أو يكتشف حكما من أحكامها، وهذا الحكم يشمل الأفراد الخارجية (في الماضي والحاضر والمستقبل)، وكذلك يشمل الأفراد المقدرة الوجود.

فلو لم نقل بالماهية في الذهن ونفينا الوجود الذهني، وقلنا بوجود الماهية في الخارج فقط، فستقع كل الأحكام على الأفراد الخارجية، ولا توجد حقيقية.

إذن وجود القضية الحقيقية يتوقف على القول بالوجود الذهني.

فإن قلنا إن الحكم وهو (البرودة هنا) متعلق بالماهية الموجودة في الخارج، فإن هذا الحكم متعلق بشيء أعم من ذلك الشيء الموجود في الخارج، وهذا الأعم من الخارج ليس هو إلا الوجود الذهني، لأن ما هو في الخارج يشمل الوجودات، والأفراد الخارجية.

فإذا قلنا إن الذهن لا يتمكن من الاحتفاظ بالماهيات وليس لها وجود فيه، فلا يمكن له أن يصدر أحكاما على نحو القضية الحقيقية، وإن الذي يمكن الذهن من اصدار أحكام أوسع من الخارج وهي أحكام قطعية وصادقة وبرهانية، إنما هو وجود تلك الماهيات في الذهن، فهو يستحضرها ويصب عليها الأحكام، وكل ذلك داخل الذهن. وإن كان ذلك باعتبار الخارج.

وأما إذا قلنا إن وجود الماهية منحصر بالوجود الخارجي، فلابد أن تكون جميع القضايا قضايا خارجية[1].

المثال الثاني:

المثال الثاني الذي ذكر هنا هو: هل من الصحيح القول: (إن اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين)، أو نقول: (اجتماع النقيضين محال)؟

لا شك في أن تلك القضايا صحيحة، ولكن السؤال هو: هل قضية اجتماع

---

(١) س: لماذا يذكر هذا الكلام في الأحكام الايجابية؟

ج: لأن المورد يعتمد على قاعدة الفرعية، وهي لا تصدق إلا في صورة الأحكام الايجابية الاثباتية، أما إذا كان الحكم سلبيا فالقاعدة تصدق في القضية السالبة بانتفاء الموضوع، كما في قولنا: (بحر الزئبق ليس حارا)، في حين لا وجود لبحر الزئبق.

س: هل يكون الأمر كذلك في مورد الحكم السلبي؟

ج: كلا، لأن سلب شيء من شيء لا يستلزم وجود ذلك الشيء، لكن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت ذلك الشيء.

ولكن ملا صدرا له كلام هنا يقول فيه: إن سلب شيء من شيء، بذلك المعنى الذي في القضايا غير البتية، يستلزم وجود ذلك الشيء.

النقيضين محال، مثل قضية (كل حديد يتمدد بالحرارة)؟ فإذا كانت القضية الأخيرة تعني أن الحديد الموجود في الخارج يتمدد بالحرارة، فهل معنى الأول أن اجتماع النقيضين الموجود في الخارج محال؟ وكيف يكون الشيء الموجود في الخارج مستحيلا؟

فحين نقول إن الأمر الفلاني محال؛ يعني الحكم عليه بعدم الوجود في الخارج.

إذن فعلى ماذا أصدرنا حكمنا؟ وأين يوجد ذلك الاجتماع الذي حكمنا باستحالته؟

لابد أن يكون محل ذلك الاجتماع هو الذهن[1] لكي نستطيع الحكم عليه، فهو في الخارج غير موجود قطعا، فلابد له من وجود حتى يصح الحكم عليه وليس ذلك الوجود إلا الوجود الذهني[2].

---

(١) لا يشكل بأن اجتماع النقيضين محال في الذهن، فأنا منتبه لذلك، وسيأتي بيانه في محله.

(٢) س: حين نقول: اجتماع النقيضين محال، أي أنه غير ممكن، وبمعنى آخر لا وجود له، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع.

ج: اعلم ان اجتماع النقيضين لا وجود له، ومعنى كونه غير ممكن انه مستحيل.

س: ألم تكن هذه الاستحالة عبارة عن بيان آخر لحكم سلبي؟ وهل لدينا واقعا حكم إيجابي، كما نقول: (بحر الزئبق بارد بالطبع)، أم أن الاستحالة حكم سلبي في الواقع، وهنا يصح القول بأنها سالبة بانتفاء الموضوع؟

ج: ذكرنا أنه لابد من الموضوع حتى في القضايا السالبة، بل وحتى في القضايا السالبة غير البتية لابد من الموضوع.

س: يقال إن القضية إنما تكون حقيقية من جهة تعلق الحكم فيها بماهية الشيء أي بحقيقته؟

ج: نعم، الملحوظ في القضية الحقيقية هو الماهية، بعكس القضية الخارجية فإن الملحوظ فيها هو الوجود الخارجي.

(٢)
أدلة الوجود الذهني

الدليل الثاني:

الدليل الثاني الذي أورده السبزواري: ولاِنْتزِاعِ الشيْءِ ذِي العمومِ.

ومعنى ذلك أن الذهن قادر على انتزاع الشيء الكلي أي المعنى والمفهوم الكلي. هذا هو الدليل الثاني على الوجود الذهني.

وربما كان تعبير صاحب المنظومة غير مناسب، والمناسب هو القول: ان الإنسان قادر على تصور المفهوم الكلي في ذهنه، وذلك يدل على الوجود الذهني.

وإذا أردنا نفي قول المتكلمين بالاضافة بواسطة هذا الدليل، فيمكن بيانه بالصورة التالية: إن العلم هو نوع إضافة بين العالم والمعلوم، فالعالم هو الإنسان وهو جزئي قطعا، والمعلوم هو الأشياء الخارجية وهي جزئية كذلك، إلا أننا نلاحظ أن بين مدركاتنا ما هو كلي، أي أنه يتصف بالكلية، مع علمنا بعدم وجود الكلية في الخارج، فجميع الأشياء جزئية قطعا، وكل ما في عالم الأعيان ليس له صفة كلية، فلابد من وجود شيء كلي في ظرف من ظروف الوجود وهو ما ندركه ونعلمه.

فحين ندرك مفهوم الإنسان وهو مفهوم كلي، فهل ندرك شيئا واقعيا أم لا؟

وبناء على القول بالاضافة، فذلك يعني أن الاضافة حصلت بين أمر كلي وهو مفهوم الإنسان، وبين الإنسان المدرك وهو جزئي، ونحن نعلم على وجه القطع بعدم وجود كلي في الخارج، فلابد من وجوده في مكان آخر، وإلا فكيف تأتى مثل هذا الادراك، إذ لا بد من وجوده حتى يمكن تصوره، أو أن يكون هو عين ما نتصور، ولما لم يكن له (الكلي) وجود في الخارج، فيجب أن يكون موجودا في الذهن. ومن هنا ينبغي الاشارة إلى أمرين:

الأول: أن هذا البحث مستقل عن بحث الكلي فلا يشتبه بذلك، وسيأتي مبحث الكلي لاحقا.

ومبحث الكلي مبحث قديم جدا، فقد كان مطروحا قبل الإسلام، كما طرح بعده، وكذلك في القرون الوسطى، وما زال يخضع للبحث وتبادل النظر، بحث عند المسلمين بنحو معين، فيما بحثه الأوروبيون في القرون الوسطى بنحو آخر، مع أن هنالك فارقا كبيرا بين النحوين، فلكل منهما اتجاهه الخاص به.

المُثُل الأفلاطونية والكلي

ذكِرت في الفلسفة الإسلامية مسألتان مستقلتان:

الأولى: هي مسألة (المثل الأفلاطونية)، والأخرى: هي مسألة (الكلي).

وكان البحث في المسألة الأولى يدور حول: هل ما قاله أفلاطون في مسألة (المثل) هو حقيقة أم لا؟ وبعبارة أخرى هل للمثال الأفلاطوني حقيقة أم لا؟

يعتقد أفلاطون بوجود مثال مجرد عقلي لكل فرد مادي، وهذا المثال بمنزلة الرب أو الأم للأفراد المادية، فالأفراد المادية فانية وزائلة ومؤقتة، وهو أزلي خالد، والأفراد المادية بمنزلة الظل بالنسبة للمثال، وهو أصلها، ولعل تعبيرا مجازيا ورد في كلام أفلاطون بخصوص المثال، وهو تعبير (الكلي).

هذا ما ذهب له أفلاطون، بينما كان أرسطو ينكر ذلك، وتبعه ابن سينا وآخرون من المسلمين في نفي مسألة (الكلي) بالمفهوم الأفلاطوني، الذي يعني وجود فرد عقلي مجرد في غير هذا العالم.

وبذلك يتضح أن ما أراده أفلاطون (بالكلي) هو ذلك الفرد المجرد، أي ذلك المثال الذي يعتقد به هو وينفيه الآخرون، حيث يقول: أنا أتصوره بشكل كلي. بينما قال أرسطو بعدم وجود مثل هذا الفرد، وكذلك هو قول ابن سينا.

ولو فرضنا أن شيخ الاشراق يقول بوجود مثل هذا الفرد، فذلك كلام آخر لا علاقة له بعالم الذهن، وإنما هو يرتبط بعالم العين والخارج، أي يرتبط بعالم الغيب، بمعنى: هل لكل فرد مادي في عالم الشهادة فرد مجرد في عالم الغيب والملكوت؟ أي هل يلزم وجود فرد مجرد يتصف بالأزلية والخلود لكل فرد مادي؟

فالبحث هنا في وجود ذلك الفرد وعدم وجوده[1]، وهو بحث له استقلاله وخصوصيته في الفلسفة.

الثاني: هو بحث (الكلي)، وهذا البحث هو الذي يرتبط بعالم الذهن، وفي هذا البحث اتفق نظر المشائين من أتباع أرسطو والاشراقيون من أتباع أفلاطون، حيث عالجوا المسألة بنظر واحد، فيما خالفهم بعض المتكلمين.

ويمكن تلخيص هذا البحث في معرفة الاجابة عن السؤال التالي: هل للكلي الطبيعي وجود في الخارج أم لا؟ وهل الوجود الخارجي مختص بالجزئي، أم أن للكلي وجودا خارجيا أيضا؟

في الاجابة على هذا السؤال يتحد نظر شيخ الاشراق والشيخ الرئيس وملا صدرا، إذ اتفقوا على القول بأن الكلي الطبيعي بهذا المعنى الذي نقول به له وجود في الخارج، أي أنه موجود في المادة والطبيعة (سيأتي بيان ذلك)، وما ينبغي الاشارة إليه هنا هو: أن هؤلاء الفلاسفة مع اختلافهم حول مسألة الكلي الأفلاطوني، حيث أنكره ابن سينا، بينما قال بوجود الكلي العقلاني شيخ

---

(١) س: ألا يوجد نوع من الارتباط بين المسألتين، حيث يقول ملا صدرا: إن ما يمكننا من تصور الكلي هو ارتباطنا بذلك الفرد العقلي؟

ج: صحيح، ولكن هذا بحث يختلف عن ذلك بشكل تام.

الاشراق وملا صدرا، فإنهم اتفقوا على وجود الكلي الطبيعي في الخارج.

ولا يوجد اختلاف بين الفلاسفة في هذه المسألة، ولكن مجموعة من المتكلمين عارضت هذا الرأي بقولها: (الحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أفراده)، الكلي الطبيعي موجود هو ان لأفراده وجودا، فكلي الإنسان ليس موجودا في الخارج، وإنما أفراد الإنسان موجودة في الخارج.

ففي مسألة الكلي الطبيعي لا يوجد بين المسلمين سوى هذين الرأيين فقط.

أما رأي الأوروبيين فهو يختلف عن القولين السابقين، حيث يرون أن الكلي الطبيعي ليس له أي نوع من أنواع الوجود، فلا هو موجود في الخارج، ولا في الذهن، فالكلي عندهم مجرد لفظ لا معنى له.

فالألفاظ الأخرى لها معانٍ وهي المفاهيم التي في أذهاننا ولها مصاديق في الخارج، وهي تلك الأفراد العينية، وهذا عندهم يختص بالألفاظ الجزئية، فـ (زيد) لفظ له معنى، أما إنسان فلفظ لا معنى له، لا في الذهن، ولا في الخارج. وهذا القول لم يتبنه أحدٌ من الفلاسفة المسلمين، إذ لم نر أحدا منهم أنكر وجود الكلي الطبيعي أصلا.

إشكال وجوابه

بماذا يجيب القائلون بالكلي الطبيعي في الخارج على من أنكر ذلك وآمن بوجود الجزئي في الخارج فقط؟

الجواب هو: هنالك ثلاثة أنواع من الكلي، وهي: الكلي المنطقي، والكلي العقلي، والكلي الطبيعي.

ويمكن إيضاح ذلك بهذا المثال: عندما نرى في الخارج جسما يتصف بالبياض مثلا، فهنا يمكن ملاحظته بعدة اعتبارات، فتارة نلاحظ الجسم فقط من دون ملاحظة لونه، وأخرى نلاحظ البياض من دون النظر للجسم الذي يتصف به، وثالثة نلاحظ الجسم مع لونه (البياض)، وبمعنى آخر نلاحظ الجسم مقيدا بالبياض.

وهكذا في مورد الإنسان والعلم، فمرة نلاحظ الإنسان مجردا، وأخرى نلاحظ العلم، وثالثة نلاحظ الإنسان العالم، وهذه الاعتبارات الثلاثة كما هي موجودة في الخارج، كذلك هي في الذهن، فتارة نأخذ (الإنسان) بنظر الاعتبار، وأخرى نأخذ (الكلية) بنظر الاعتبار، وثالثة نأخذ (الإنسان الكلي)، فالإنسان في الذهن له صفة الكلية، والكلية معنى من المعاني ولكنه معنى ذهني، أي أنهامعقول منطقي ثان، والإنسان مع صفته الكلية موجود في الذهن فقط فهو صورة كلية عقلية، وليس له وجود في الخارج.

ولكن البحث حول الإنسان بذاته أي الإنسان بما هو إنسان، الإنسان بما هو لا بشرط عن الكلية والجزئية، فالإنسان بما هو في الخارج أمر جزئي، وبما هو في الذهن كلي، والكلي الطبيعي عبارة عن الإنسان بما هو إنسان وليس الإنسان مع صفة الكلية، فالإنسان مع صفة الكلية كلي عقلي.

والإنسان مقسم إلى كلي وجزئي، وليس مقيدا بالجزئية، ولا مقيدا بالكلية، كما أنه غير مقيد بالوحدة ولا الكثرة، فالإنسان في ذاته لا بشرط عن الكثرة والوحدة، ولذلك فالإنسان الواحد إنسان، والإنسان الكثير إنسان، فلو كان الإنسان مقيدا بالكثرة، فلا يكون الإنسان الواحد إنسانا، وكذلك لو قلنا الإنسان مقيد بالوحدة، لا يكون الكثير إنسانا، لأن (الإنسان الكثير) ليس (إنسانا واحدا كثيرا).

فالإنسان بذاته لا بشرط عن الوحدة والكثرة، فالكثير إنسان، وكذا الواحد إنسان.

إذن فالكلي الطبيعي لا بشرط عن الكلية والجزئية، فهو في الذهن كلي، وفي الخارج جزئي، حيث يتصف في الذهن بالكلية، كما يتصف في الخارج بالجزئية، ولذا يقال: إن إطلاق الكلي على الكلي الطبيعي إطلاق مجازي، والحق هو أن نعبر عنه دائما بـ (الطبيعي)، لأن هذا (الطبيعي) عندما يكون في الذهن فهو كلي، بينما يكون في الخارج جزئيا، فهو إذن كلي جزئي بلحاظ، وليس بكلي ولا

جزئي بلحاظ آخر[1]. (بعد بيان هذا البحث بشكل إجمالي نؤجل التفصيل فيه إلى باب الكلي الطبيعي).

إذن هنالك مسألتان:

مسألة (الكلي)، ومسألة (المثل الأفلاطونية)، ولكل منهما مبحث خاص به.

ويمكن أن نستنتج مما سبق الآتي:

١ ـ مسألة الوجود الذهني غير مسألة الكلي.

٢ ـ مسألة الوجود الذهني غير مسألة المثل الأفلاطونية.

صحيح أن أحد أدلة الوجود الذهني يبتني على أن الطبيعة توجد في الذهن مع صفة الكلية، ولكن هذا لا يعني أن بحث الوجود الذهني هو نفس بحث (الكلي). فالذي ينكر أن الطبيعة في الذهن تتصف بالكلية، يكون قد ألغى هذا الدليل وأسقط اعتباره، لأنه مبني على هذه النكتة.

وهذا ما فعله الاسميون في أوروبا الذين يقولون إنه لا معنى (للكلي) لا في الخارج ولا في الذهن.

وكذلك من يعتقد بأن الفرق بين الكلي والجزئي إنما هو بنقصان الكلي عن الجزئي (كما ادعى الحسيون في أوروبا)، وليس الفرق هو زيادة الكلي على الجزئي، فإذا ما حذفنا شيئًا من الجزئي فإنه يتحول إلى كلي، فإن هذا القول يسقط الدليل عن الاعتبار أيضا.

هل (الكلي) هو جزئي مع نقصان، أم جزئي مع زيادة؟

ليس من المناسب مناقشة نظرية الحسيين التي تقول: إن الكلي هو الجزئي

---

(١) س: هل هو ليس له أفراد؟

ج: كلا، حين يكون لا بشرط توجد له أفراد، وحتى الإنسان الخارجي الجزئي هو فرد من أفراده، لأن الإنسان الجزئي أحد مصاديق الإنسان، أليس الإنسان العالم مصداقا للإنسان؟

الذي حذف منه شيء، حيث ذكر (ابيكور) في كتابه مثالا يقول فيه: إن الكلي مثل قطعة من النقود المعدنية فقدت ما نقش عليها، والجزئي مثل القطعة التي تحتفظ بكل نقوشها، فقطعة النقود الأولى، بما أنها فقدت مشخصاتها وشعارها وما كتِب عليها، فلا يمكن لأي أحد أن يكتشف هويتها، ولا يمكن معرفة عصرها، ولا البلاد التي سبكت بها، ولا غير ذلك، فهي مجهولة الهوية.

ولو فرضنا أن ثلاث قطع نقدية فقدت نقوشها، وهي تعود إلى ثلاثة عصور مختلفة، وكل منها كانت تحمل شعارا معينا، والكتابة على كل واحدة تختلف عن الأخرى، وأردنا أن نحدد عصر كل واحدة، والدولة التي كانت تتداولها، فهنا لو نظرنا إلى هذه القطعة أو تلك فسنجد أنها فقدت شيئا، فالفرق بينها وبين غيرها فرق نقص وليس فرق زيادة، فهي عندما فقدت مشخصاتها تحولت إلى أمر كلي مبهم غير مشخص، فالكلي إذن هو الجزئي المبهم الذي فقد كل مشخصاته، وهذا ما يفقد الجزئي قيمته، فالاعتبار والقيمة إنما هي للجزئي، لأنه هو الذي يحتفظ بخصائصه ومشخصاته، ولذلك فهم يشكلون على الحكماء القدماء في قولهم: إن كل القيمة تكمن في الذهن عند تصوره للكليات، فالذهن يمتلك هذه القدرة الفائقة وهي إدراك الكليات، وتلك ميزة الإنسان عن الحيوان الذي لا يدرك سوى الجزئيات، ولذلك أطلقوا عليه (حيوان ناطق) فالنطق هو إدراك الكليات، وهذا هو الفصل الذي يتميز به الإنسان عن غيره (وهو إدراك الكليات). وبذلك يكون الكلي هو الجزئي الذي فقد مشخصاته[1].

ولم يبلور هذا الاشكال عند المسلمين، لكن ملا صدرا تنبه إلى ذلك، ولذا اهتم ببحث (الكلي) بشكل واسع ودقيق، وصاغ نظرية في هذا الباب، ويمكن أن تكون نظريته جوابا لما قاله أمثال (هيوم) من الفلاسفة.

وعند التأمل في كلام ابن سينا ونصير الدين الطوسي في باب الكلي، يمكن

---

(١) س: هل يبتني هذا الكلام على القول بأصالة الوجود؟

ج: كلا، لا علاقة لهذا الكلام بأصالة الوجود.

أن نجد في كلامهم ما يتفق مع ما ذهب إليه (هيوم)، حيث ينتهي قولهم إلى نفس النتيجة، وإن لم يريدوا ذلك، لأنهم كانوا يرون أن الكلي يحصل في الذهن من تراكم الصور الجزئية، فإذا تصور الذهن فردا جزئيا، فإن هذه الصورة تنتقش فيه، ثم عندما يتصور فردا آخر تتكرر العملية بتكرر التصور، وحين تتراكم هذه الصور في الذهن فإنها تفقد مشخصاتها وخصوصياتها، وبعد أن تمحى المشخصات هذه، يحصل الكلي في الذهن. فإن كان الأمر كذلك يصح كلام هيوم.

أما ملا صدرا فإنه ذهب إلى خلاف ذلك، وأثبت أن الكلي ليس هو الجزئي المبهم، أي أن الجزئي لا يصير كليا عند انتقاصه، وإنما الجزئي عندما يزداد يتحول إلى كلي.

ولأجل أن يتضح الأمر نذكر المثال التالي: نحن الآن عبارة عن مجموعة تتألف من عدة أشخاص في مكان واحد، في الوقت الذي نكون فيه في حالة تقارب، وكل واحد منا يشخص الآخر بوضوح، فالجميع والحال هذه مشخصون ومعروفون، ولكن حين نتفرق في أماكن متباعدة، ونحاول الاجتماع مرة أخرى، ونرى شبحا قادما من بعيد، فلا نستطيع أن نعرف من هو القادم، هل هو زيد أم بكر، وذلك التردد حصل من عدم وضوح المشخصات، لأن هذا الشخص بعيد ولم نتمكن من رؤيته بشكل واضح، وما يحدث هو التردد في تحديد هوية هذا الشخص، كما كنا نجهل العصر الذي تنتمي له القطعة النقدية الممسوحة.

وهذا لا يعني أن الجزئي تحول إلى كلي في الذهن، بل الذي حصل في الذهن هو التردد بين الجزئيات، والكلي ليس هو التردد بين الجزئيات، إذ لا يصح القول إن معنى الكلي في الذهن هو ذلك المعنى الذي نتردد معه في أن هذا الفرد في أذهاننا أم ذلك أم فرد آخر، وإنما الكلي في الذهن: هو ذلك المفهوم الذي يكون جامعا بين كل الأفراد.

فعندما نقول: (كل إنسان ضاحك)، فمفهوم إنسان هنا يستوعب ما لا نهاية له من الأفراد، وليس هو أمرا مرددا بين الأفراد، فالإنسان الكلي لا يعني

الفرد غير المشخص، وإنما هو المفهوم الذي يجمع ما لا نهاية له من الأفراد.

وتلك هي معجزة الذهن، حيث يمتلك هذه القدرة الجبارة، التي يتمكن بواسطتها أن يشكل قضية من خلال تصوره للكلي، وتصبح تلك القضية قانونا لعدد غير متناهٍ من الأفراد.

من هنا يتبين أن الكلي ليس هو الجزئي الذي نقص منه شيء وحل هو في محله، بل هو الجزئي الذي ارتقى حتى أصبح حالة من حالات النفس، فانتقل إلى وجود أكمل ومرتبة أعلى، وهذا الوجود سنخ وجودٍ جعل الكل ينضوي تحت الواحد، وهذا الواحد يستوعب الكل[1]. وبذلك تختلف مسألة الكلي في فلسفتنا عنها في الفلسفة الغربية من ناحيتين:

١ـ هنالك فرق بين قضية المثال الأفلاطوني ومسألة أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج أم لا، فالقضية الأولى في الفلسفة الإسلامية تدور حول الفرد ولكنه الفرد المجرد، أما بحث الكلي فهو بحث في المفهوم الذهني الذي محله الذهن دون الخارج.

٢ـ في بحث المفهوم الذهني لم يقل أحد من الإسلاميين بما ذهب إليه الاسميون في (أن الكلي لفظ فارغ من أي معنى)، ولو ذكر مثل هذا القول فإنه يعد من الأقوال التافهة المضحكة[2].

---

(١) السؤال الذي تقدم، والقائل: هل هذا الكلام يبتني على القول بأصالة الوجود؟ إن كان يراد منه هذا المبحث، فيكون له مورد هنا، فإن مثل هذا الكلام، ومثل هكذا توجيه لا يمكن إلا على القول بأصالة الوجود وكون الوجود على مراتب، فلو لم يقل ملا صدرا بأصالة الوجود لكان مضطرا لموافقة ما ذهب له غيره كالشيخ الرئيس والطوسي.

(٢) س: هل يمكن استنباط هذا القول من كلام الأشاعرة والمتكلمين، الذين قسموا الوجود والماهية، وقالوا: إن الكلي لفظ، وإن لم يأتِ كلامهم بشكل صريح؟

ج: بعد البحث والتحقيق لم أعثر على كلامٍ يدل على أن هناك من يعتقد بأن الكلي←

⇐ لفظ فارغ من المعنى، ولو قيل بوجود مثل هذا الكلام فإنه لم يصل إلى حد اعتبار الكلي لفظا لا معنى له.

س: ربما نشأت نظرية إنكار الكلي بسبب الاتجاه المعارض للفلسفة، لأن الفلسفة ترتكز على الإيمان بالكليات؟

ج: يحتاج هذا الادعاء إلى دليل من نفس أقوال المتكلمين، حتى يمكن أن يحمل كلامهم على هذا المعنى، كما أن الكليات هي مورد حاجة المتكلم كما هي مورد حاجة الفيلسوف، بل إن جميع العلوم ترتكز على الكليات، فمع عدم الإيمان بها لا يمكن القول بأي قانون علمي، ولن تصل أي عملية استقراء إلى نتيجة، ولذا لابد من الإيمان بالكليات علىكل حال.

س: ما هو المقصود بالقول ـ في باب الكلي الطبيعي ـ : إنه ذات لا بشرط، تتصف في الخارج بالجزئية وفي الذهن بالكلية؟ ماذا تعني هذه الذات، أليست هي مفهوما كليا؟

ج: كلا، الذات نفسها مفهوم، وهي ليست مفهوما كليا. نعم، هي في الذهن مفهوم كلي.

س: أليس الذات من حيث هي مفهوم تكون كلية؟

ج: كلا، لأنك تلاحظها بما هي في الذهن، لذلك تقول إنها كلية، وهذه الذات ما دامت في حاق الذهن فهي كلية، وما في الخارج هو تلك الذات عينها، وليست أمرا آخر، إلا أنها ما دامت في الذهن فلا يمكن فصل الكلية عنها، وهذه الذات نفسها إذا وجدت في الخارج تصبح شيئا جزئيا، فإذن هي شيء واحد.

فالكلية والجزئية من أحكام الوجود، وليس من أحكام الذات، فصفة الوجود الذهني هي الكلية، وصفة الوجود الخارجي هي الجزئية، وأما هذه الذات والماهية، فتارة تكون موجودة بالوجود الذهني فتأخذ صفة ذلك الوجود، وأخرى تكون موجودة بالوجود الخارجي فتأخذ صفة ذلك الوجود، فهي في الذهن كلية وفي الخارج جزئية.

س: هنا تكون الماهية أمرا غير ذهني؟

ج: الماهية أمر لا بشرط عن الذهنية والخارجية، وغير ذهنية بهذا المعنى: لا بشرط من الذهنية والخارجية.

عودة إلى أصل البحث

إذن البرهان الذي صاغه السبزواري بقوله: ولانتزاع الشيء ذي العموم، يعني أنه يوجد في الذهن تصور عن الكلي، وأن كل تصور لشيء هو نوع إشارة لذلك الشيء، والادراك نفسه هو نوع إشارة عقلية للمدرك، وعليه فعندما نتصور شيئا فإن ذهننا يشير إلى تلك الحقيقة، ولابد لتلك الحقيقة من موطن، لأن المعدوم المطلق لا يقبل أي اشارة، وقد ذكرنا أن الكلي لا وجود له في الخارج، فلابد أن يوجد الكلي في موطن آخر، وليس ذلك الموطن سوى الذهن[1].

أما الذين خلطوا بين مسألة الكلي الأفلاطوني وهذه المسألة (كالأوروبيين)، وقالوا: إن الكلي ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن، وتلك الاشارة للمجرد العقلي، فإنهم ابتعدوا عن البحث كثيرا وجانبوا الصواب.

بينما لم يشتبه الأمر على فلاسفتنا، فحتى الذين قالوا بالمثال كشيخ

---

(١) س: هل مرادكم (بالتصور) هو (المفهوم)؟

ج: نعم، هو المفهوم.

س: في المذهب الحسي عندما يعبرون بالتصور يقصدون الصورة الجزئية الحسية.

ج: التعبير يتبع الاصطلاح، في اصطلاحنا التصور أعم من الجزئي والكلي، ولذا يقال: تصور جزئي، وتصور كلي، لأن التصور هو قبول الصورة أية صورة سواء كانت كلية أو جزئية.

ولكن في الاصطلاحات الجديدة التي وفدت من خلال الترجمة، هنالك فرق بين (التصور) و(المفهوم).

س: أصل الكلمة هو «Idea» والتي تعني فكرة، ولكنهم يترجمونها أحيانا بـ (تصور)، ومن هنا ينشأ الاشتباه والخلط، بين ما يقصدون، وبين معنى (التصور) الذي أشرتم له.

ج: على أية حال لقد أوضحنا الأمر.

الاشراق، فإنه يقول بالوجود الذهني، وإنه لابد من وجود للشيء في الذهن، ولم تكن لديه أية شبهة من هذه الناحية.

قيمة هذا البرهان

يمكن أن ننفي القول بالاضافة بالاعتماد على هذا البرهان، لأنه على القول بالاضافة لا يبقى لتصور الكلي معنى، وتكون جميع التصورات على منوال واحد، لأنهم يرون أن العلم والتصور عبارة عن الرابطة بين العالم والمعلوم، فهو رابطة بين الإنسان والأشياء الخارجية، وليست هذه الرابطة على نوعين. ثم إنه لا يرد أي إشكال على القول بالتصورات الجزئية، إن كان العلم عبارة عن الرابطة بين الإنسان والأشياء الجزئية، فحيث يتصور شخص الجزئي فليكن علمه به جزئيا كذلك.

وقد يرد الاشكال في حالة التصورات الكلية، إذ يقال: كيف يمكن تصور الكلي، وما هو نوع العلاقة بين العالِم وبينه؟

فالكلي لا وجود له في الخارج، فكيف تكون العلاقة بين الشيء غير الموجود في الخارج والعالِم؟ إذن لابد من فرض وجوده في محل يتصف به بالكلية، وليس ذلك إلا الذهن.

من هنا يتضح أنه حتى على القول بالاضافة، وأن العلم نوع اضافة بين العالم والمعلوم، فلابد من القول بأن الطبيعة توجد في محل تتصف به بالكلية، وذلك المحل هو الذهن.

وقد اضطرب الفخر الرازي في بيان هذه المسألة وورد عنه قولان فيها، فإنه يرى أن قول الحكماء لا يمكن رده، فلا يستطيع إنكار الصور الذهنية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هو أحد المتكلمين من أتباع أبى الحسن الأشعري فهو يريد توجيه كلامه بأي ثمن كان، ولذا يقول في (المباحث المشرقية): إن ما يقوله الحكماء من وجود الصورة في الذهن صحيح، والعلم إضافة لا غير. بينما ترك هذا الأمر وتردد فيه في بعض كتبه، لكنه جزم في البعض الآخر في أن العلم والادراك ليس هو سوى إضافة بين العالم والمعلوم، ولا شيء في الذهن

سوى هذه الاضافة، كما اعترف في مواضع أخرى بأن الصورة الذهنية موجودة، وكذلك الاضافة، وأن العلم والادراك هو عبارة عن هذه الاضافة.

الدليل الثالث:

يتفق الدليل الثالث مع الدليل الثاني المتقدم في نفي القول بالاضافة فقط، وتقرير هذا الدليل هو: ان الذهن قادر على تعقل الحقائق الصرفة، وغير المخلوطة بشيء آخر، ولا توجد حقيقة صرفة في الخارج[1]، فمثلا لا يوجد في الخارج حديد محض، أي ليس هنالك شيء هو جوهر حديد مجرد عن كل شيء آخر، عن الكيفية، والكمية، والوضع، والجهة، وليس له علاقة بغيره من الأشياء. فالحديد في الخارج إن كان جوهرا فهو جوهر له كيفية معينة، وكمية محددة، وكذلك له اضافة بالنسبة للأشياء، فهو تحت الشيء الفلاني، وفوق الشيء الفلاني.

وهكذا فجميع الأشياء في الطبيعة مخلوطة مع أشياء أخرى، ومركبة مع غيرها، ولا توجد بشكل صرف.

ولكن الذهن يقوم بتجريد الأشياء، واستحضارها لديه صرفة محضة، وهذا هو التجريد الذي يعبرون عنه في علم النفس، إذ يقوم الذهن بنوعين من العمليات هي:

التجريد، والتعميم، والبرهان السابق كان يبتني على التعميم، بينما يبتني هذا البرهان على التجريد.

والتعميم يعني إعطاء الأشياء التي يتصورها الذهن صفة العموم والكلية. وهو أيضا من مسائل علم النفس الفلسفي.

وفي التجريد يقوم الذهن بفصل الأشياء المتلازمة في الخارج، والتي يستحيل فصلها عن بعضها. فمثلا لا يوجد في العالم الخارجي عدد بلا

---

(١)لقد اعتمد (استيس) في كتابه (فلسفة هيغل) على هذه المسألة كثيرا.

معدود[1]، إلا أن الذهن قادر على فصل العدد عن المعدود، كما لا يوجد في الخارج إنسان مطلقا، ولو فرضنا وجود هذا الإنسان فهو إنسان أفلاطون، يعيش في عالم المجردات لا على أرض الواقع والخارج، لأن الإنسان الخارجي إنسان مع آلاف المشخصات، من كمية، وكيفية، وشكل، ووزن.. وغير ذلك، وتلك المشخصات لا دخل لها في ماهيته مطلقا، فالبياض والسواد، والنسب، وانه ابن فلان، ومن آل فلان، كلها صفات خارجة عن الماهية، وليس لها أي دخل في إنسانية الإنسان، وإن كان الإنسان ملازما لهذه الصفات في الخارج ولا يمكن أن ينفك عنها.

والذهن قادر على وضع صورة للإنسان خالية من كل هذه المشخصات الزائدة على ماهيته وذاته، فيتصور صرف الإنسانية.

ومن المعلوم ان مثل هذا الإنسان المحض بدون مشخصات ليس له وجود في الخارج، إذ من المستحيل أن يكون الإنسان في الخارج بلا مشخصاته، فلابد له من محل يكون فيه، وليس هذا المحل سوى الذهن، وهذا دليل آخر على الوجود الذهني.

وحتى على القول بالاضافة، نقول: في أي محل يوجد هذا الإنسان الصرف، والذي أضيف إلى الذهن عند إدراكه، ومن أي زاوية جاء إلى الذهن، فهو غير موجود في الخارج، ولما لم يكن له وجود خارجي، فلابد أن يكن وجوده في الذهن.

وقد صاغ السبزواري هذا البرهان بقوله:

صِرفُ الحقيقة الذي ما كَثُرا   من دونِ مُنضَمّاتِها العَقلُ يَرى[2]

---

(١) يطلقون على الرياضيات النصف المجرد، لأن الذهن يتعامل مع الأعداد المجردة من دون أن ينسبها إلى أي معدود، ففي العمليات الرياضية يلاحظ العدد مجردا عن أي معدود.

(٢) س: لماذا عبر صاحب المنظومة بالاسم الموصول المذكر فقال: صرف الحقيقة الذي ما كثرا؟

ج: لأن (الذي) صفة لـ (صرف)، وليس صفة لـ (حقيقية).

فصرف الحقيقة كذات الإنسان واحدة لا كثرة فيها، (والمقصود من الوحدة هنا التجريد) من دون منضماتها (التي لا تنفك عنها في الخارج)، والعقل يرى: أي أن العقل يدركها مجردة عما يلازمها من المشخصات، ولما لم تكن مثل هذه الحقيقة موجودة في الخارج فلابد من وجودها في الذهن[1].

---

(١) س: ما هو الفرق بين الدليل الثاني والثالث؟

ج: التفاتة جيدة، فهذا هو الاشكال الذي ذكره السبزواري في شرحه، حيث قال صاحب (الشوارق) إن هذين الدليلين عبارة عن دليل واحد، ولكن السبزواري رد عليه، فقال: إن الدليل الأول أقيم على أساس تصور المعدومات، أي أن ملاك الدليل الأول هو: (أن الشيء معدوم في الخارج)، بالاضافة إلى قاعدة الفرعية التي ذكرناها، وهذا الدليل من باب التصديقات، أي أقيم الدليل من خلال القضية المعدومة الموضوع، ومع ذلك كان المحمول ثابتا للموضوع، كما في قضية: جبل الذهب متلألئ، وبحر الزئبق بارد، وغير ذلك، ثم اعتمد على قاعدة (أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له)، إذن لابد من وجود للمثبت له، وإذا لم يكن موجودا في الخارج، فلابد من وجوده في الذهن.

فالدليل الأول على الوجود الذهني هو من باب التصديقات في القضايا. أما الدليلان الآخران فإن البحث فيهما في التصور نفسه، وليس للتصديق دور فيهما، كما أن هنالك فرقا آخر بين الدليلين الأخيرين، فأحدهما اعتمد على التعميم، والآخر على التجريد، وبعبارة أخرى: أحدهما من خلال الكمية، والآخر من خلال الوحدة، فالأول يتلخص بما يلي: ان الذهن يدرك أشياء كلية مع أن هذه الأشياء غير موجودة في الخارج.

والثاني يتلخص في: أن الذهن يدرك أشياء صرفة ومجردة مع أن هذه الأشياء غير موجودة في الخارج.

س: هل هذه الوحدة والتجرد مندرجة في الكلية بنحو تحليلي؟

ج: ماذا تقصدون في اندراجها بالكلية؟ ☜

إلى هنا تنتهي البراهين الثلاثة التي ذكرها صاحب المنظومة لإثبات الوجود الذهني، وسنورد ما بقي من براهين في البحث الآتي.

س: يعني أن أحد معاني الكلي أنه واحد مجرد.

ج: كلا، الوحدة غير الكلية، صحيح أن كل مفهوم هو واحد وهو كلي، وكل كلي واحد أيضا، ولكن مناط الاستدلال في الدليلين مختلف، فمناط الاستدلال في الأول الكلية، وفي الثاني الوحدة، فلو قال أحد بوجود الكلي في الخارج بصفته الكلية فإن الدليل الثاني باطل، ولكن الدليل الثالث لا علاقة له بذلك.

س: البرهان الثالث يقول: عندما ندرك الشيء الخارجي يتحول إلى حقيقة صرفة؟

ج: كلا، إن الشيء الخارجي لا يمكن أن يكون صرف الحقيقة، وإن من الأمور المسلمة أن الشيء في الخارج لا يخلو من ضميمة بأي حال.

س: أشرتم في بعض دراساتكم إلى أن عمل الفلسفة هو تكثير البراهين؟

ج: نعم، فإن الفلاسفة يبحثون عن البراهين في الزوايا المختلفة، وذلك لأن الذهن ربما لا تحصل له القناعة بطريق معين للاستدلال، ولكنه يقتنع بطريق آخر، فمثلا عندما تقام الأدلة على بطلان التسلسل، تتكثر تلك البراهين، إذ قد يكون أحدها واضحا عند بعض، بينما هو غير واضح لدى الآخرين، لأن الأذهان متفاوتة في إدراكها.

وهذا ما نلاحظه في كتب الرياضيات، فنصير الدين الطوسي في شرحه لكتب اقليدس والكتب الأخرى دأب على إيجاد البراهين المتعددة على المسائل، فحين يذكر اقليدس برهانا واحدا على مسألة معينة، يذكر الطوسي عليها عدة براهين.

(٣)
أدلة الوجود الذهني

تقدم ذكر الأدلة الثلاثة التي ذكرها السبزواري على الوجود الذهني، وقد أشرنا إلى أن تلك الأدلة هل تثبت الوجود الذهني طبقا لما قال به الفلاسفة، بمعنى وجود ماهيات الأشياء في الذهن؟ أم أنها غير ناظرة لذلك من الأساس؟

لقد أورد صاحب المنظومة الأدلة بشكل يوحي بأنها كافية لاثبات مدعى الفلاسفة، فضلا عن نفيها لنظرية الاضافة، ولكن تبين من تاريخ هذه الأدلة أنها أقيمت لنفي القول بالاضافة، أي أنها تثبت أن الذهن عندما يدرك شيئا، فإنه يوجد في الذهن شيء، وليس الادراك صرف إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم، بحيث لا تحصل في الذهن كيفية أو شبه كيفية.

وقد أثبتنا في البرهان الأول الوجود الذهني بالاعتماد على كون المدرك أمرا عدميا في الخارج، فيما اعتمدنا على جزئية المعلوم في الخارج لاثبات الكلي في الذهن، كما في البرهان الثاني، بينما كان تركيب المعلوم في الخارج دليلا على إثبات الصرافة في الذهن.

وبتلك الأدلة تم إثبات وجود شيء في الذهن في حالة الادراك، وأن العلم والادراك ليس صرف اضافة.

ومن هنا لا يوجد شك في أن شيئا ما يحصل في الذهن في حالة الادراك، ولكن الكلام في أمر آخر وهو: صلاحية الأدلة المذكورة لاثبات ما قاله

الفلاسفة، من أن الشيء الذي يحصل في الذهن هو ماهية الأشياء، فهذه الأدلة تامة في دلالتها على وجود شيء في الذهن، ولكن لا نسلم بدلالتها على أن ذلك الشيء هو ماهية الأشياء.

فلا إشكال في أصل المدعى، وإنما الاشكال في نوع ما يحصل في الذهن. وهذا ما لم نسمعه من غير العلامة الطباطبائي، وربما كان أول من التفت إلى هذه النقطة، (وبعد تحقيق المسألة تأريخيا، لاحظنا أنها كما يقول)، فالحكماء آمنوا بأصل المسألة، ثم أقاموا الأدلة لنفي الاضافة، فالشيخ السهروردي أقام برهانا على المدعى، وبرهانه هذا يكفي لاثبات ما ادعاه الحكماء، أما السيد الطباطبائي فيقول:

إن الحكماء تعاملوا مع أصل المطلب على أساس أنه شيء مفروغ منه، ثم بذلوا جهدهم لنفي القول بالاضافة.

برهان شيخ الاشراق

البرهان الذي ذكره الشيخ السهروردي في كتابه (حكمة الاشراق)، وفي كتبه الأخرى، يمكن أن نصفه بأنه برهان تنبيهي، فهو يقول[1]: مما لا شك فيه أن من بين الحالات التي نشعر بها وجدانا حالة الادراك، فنحن نشعر بالألم، واللذة، والخوف، وكل هذه الحالات نحس بها وجدانا، وكذلك حالة الادراك للأشياء الخارجية فإنها من الحالات الوجدانية التي لا تقبل الانكار.

---

(١) قال السهروردي في الضابط الثاني من المقالة الأولى في القسم الأول (قسم المنطق) من كتابه (حكمة الاشراق ص ٢٤):

(الضابط الثاني هو أن الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضوع هو بحصول مثال حقيقة فيك، فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده، وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق، فما علمته كما هو، فلابد من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي فيك مثاله).

ثم يضيف: إن مما لا شك فيه اننا حين ندرك شيئا ما، فإن حالة من التغير تحدث في أنفسنا، فمثلا (المثال لم يذكره شيخ الاشراق) لو فرضنا ان شخصا لم يسافر إلى البلاد الغربية، فعندما يسافر ويعود يحصل تغير في داخله، وهذا التغير عبارة عن علمه بأشياء لم يكن يعلم بها قبل السفر، وذلك التغير من الأشياء الوجدانية التي لا شك فيها. ويقول الشيخ السهروردي إن هذا التغير يكون بإحدى صورتين: فإما أن يكون ما حدث نقصا، أو أنه زيادة.

ومن المعلوم أن ما حدث لم يكن نقصا، لأن هذ الشخص اكتسب شيئا لم يكن لديه قبل ذلك الادراك، وهذا من البديهيات، وإن كان البعض يحاول البرهنة على ذلك، ولكن لا حاجة للبرهان فالأمر بديهي. إذ إن ما حدث هو زيادة، حيث حصلت حالة نسميها (علم) و(إدراك)، فيقول الشخص رأيت البلد الفلاني في سفري، أي أدركته وعلمت به، ورأيت كذا.

ثم يضيف: ما هو نوع العلاقة التي توجد بين ما ندركه وبين الواقع؟ فإما أن نقول: إنه لا وجود له في الواقع، وإنما هو من نتاج الذهن، أو أن نقول: إن ما تم إدراكه له وجود خارجي، ولكن إدراكه كان بشكل يختلف عن الذي هو عليه في الواقع. (وعلى كلا القولين لا يعتبر الادراك علما).

ويقول شيخ الاشراق: لو لم تكن واقعية للمدركات لتساوى العلم والجهل، فكل علمنا يكون جهلا مركبا، وهذا ما يقوله السوفسطائيون.

وحين يصل إلى هذه النقطة فكأنه يريد الاعتماد على بداهة المسألة. وكذلك لو قلنا إن ما ندركه غير الواقع، فالواقع شيء ونحن ندرك شيئا آخر، فهذا ينتهي أيضا إلى بطلان المعرفة وإلغاء العلم، وعندها يتساوى علم الإنسان وجهله، ولا يكون أثر للعلم في العالم.

فإما أن نقول بوجود العلم والمعرفة، وإما أن ننكرها بشكل تام، ولا يوجد قول ثالث بين القولين، فعندما نقول بوجود العلم والمعرفة في العالم يلزم من ذلك أن نقول: إن ما ندركه يطابق الخارج، أي ان إدراكنا مطابق للواقع، وأما

لو أردنا أن نخدش في هذه المسألة فليس أمامنا سوى القول بإلغاء وانسداد باب العلم والمعرفة في العالم. وإما أن نقول بوجود العلم والمعرفة، ومع ذلك نقول بعدم مطابقته للواقع، فهذا قول متناقض.

إذن يتلخص ما أفاده شيخ الاشراق بما يلي: إن صدق كلمة العلم والادراك يرادف التطابق بين الخارج وما ندركه، وإلا فالعلم والادراك ألفاظ تساوي ما يقابلها وهو الجهل.

هذا ما ذكره السهروردي، وذكره ملا صدرا في تعليقاته على (حكمة الاشراق)، ولم نعثر على قائل لهذا الدليل بنفس البيان الذي أوضحه الشيخ، ولهذا فهو من انجازاته الفلسفية، ولم يقل به أحد قبله.

بينما حاول ملا صدرا في تعليقاته أن يأتي ببيان آخر في هذه المسألة، وقد اطلعت عليه منذ زمن بعيد، ولم يلفت نظري فيه أمر مهم.

رأي العلامة الطباطبائي

البرهان الذي قدمه شيخ الاشراق، ينسبه العلامة الطباطبائي إلى كل الحكماء، حيث يقول: إن البيان الذي قاله شيخ الاشراق هو أمر مسلم لدى الحكماء، لأنهم يعتبرون العلم والادراك (ما يقابل الجهل) يساوي المطابقة للواقع، ولا يمكن أن نفرض العلم والادراك علما وإدراكا مع عدم مطابقته للواقع.

وأول ما يقوله الفيلسوف للسوفسطائي في هذه المسألة هو: هل يوجد علم وإدراك في العالم، والذي يساوي (المطابقة)؟ أم أن العلم والادراك ليس له وجود؟ وهذا يعني تساوي العلم والجهل، وهنا لا يوجد حد وسط بين القولين؟[1]

---

(١) س: يقال في مناط صدق القضايا: إن صدقها يعني مطابقتها للواقع؟

ج: نعم.

س: كيف يكون ذلك؟

ج: ذلك في باب التصديقات، وهذا في باب التصورات. ⟵

ولا نستطيع طرح المسألة بغير هذا الشكل، وهو أن نقول: هل العلم والادراك له وجود، أم أنه لا وجود له، وكل ما يوجد هو جهل مركب؟

بل يذهب العلامة الطباطبائي إلى أكثر من ذلك، طبقا لما جاء في كتابه (أصول الفلسفة) حيث يقول: إن الأمر يكون أسوأ من الجهل المركب، لأنه حتى الجهل المركب هو نوع من العلم وله مصداق في نفسه، وإن كان عند التطبيق لا ينطبق على مصداقه، فيكون جهلا مركبا، فإن لكل جهل مركب خاصية علمية، ويحكي عن واقعية معينة، فهو علم بالنسبة لتلك الواقعية، إلا أنه جهل مركب من باب تطبيقه على ذلك المورد. فمثلا اليوم هو الثالث عشر من رجب، ولكني أعتقد أن اليوم هو الخامس عشر، فهذا بالنسبة لي علم، لأني أمتلك تصورا عن الشهر الذي نحن فيه، وهذا التصور منطبق على موضوعه، وهو شهر رجب، ولدي تصور عن العدد خمسة عشر، وهذا العدد حقيقة له مصداق في نفسه، ولدي تصور عن لفظ (هذا اليوم) وهو اليوم الذي نحن فيه، وهذا التصور صحيح بالنسبة لمصداقه، ولكن عندما أركب تلك التصورات مع بعضها هنا يقع الاشتباه، ويحصل الخطأ من مطابقة بعضها مع البعض الآخر، إذن الجهل المركب خطأ في التطبيق، فحين أقول: إن اليوم هو الخامس عشر من شهر رجب، فلا يعني ذلك أن تصوري عن الشهر جهل مركب، وتصوري عن العدد جهل مركب، وكذا عن لفظ (اليوم) جهل مركب، وإنما يكون الجهل المركب في مرحلة التصديق وليس التصور، وفي مرحلة الوجود الذهني لا يوجد خطأ، وإنما الخطأ في مرحلة التصديق، والخطأ في التصديق يعني أن الإنسان يأخذ شيئا من نفسه وينقله إلى موضع آخر. ولهذا يقال: إن خطأ الذهن نسبي دائما (وهذا ما بحثه العلامة نفسه

س: وفقا لما أفاده السيد الطباطبائي فإن الحكاية عن الواقع في مفهوم العلم أمر تحليلي؟

ج: نعم، هو تحليلي، يعني في باب العلم لا يمكن فرض وجود علم ولكنه بشكل آخر.

في كتابه أصول الفلسفة بشكل مفصل)[1]، أي أن الخطأ الذهني لا يمكن أن يكون خطأ مطلقا، فكل خطأ نتصوره فإنه من باب رفع الشيء من مكانه ووضعه في مكان آخر، وليس الخطأ شيئا لا مكان له[2].

وهنا ذكروا أصلا مفاده: ان كل علم حصولي مسبوق بعلم حضوري[3]،

---

(١) أصول الفلسفة، المقالة الرابعة.

(٢) س: لو كان الأمر كذلك فالتصور البسيط غير ممكن؟

ج: نعم، هو غير ممكن.

س: هل تصور العنقاء ليس له ما بإزائه في الخارج؟

ج: كلا، فإن لأجزائه ما بإزائها في الخارج، لأن من المستحيل أن يخلق الذهن صورة ليس لها ما بإزائها في الخارج.

(٣) للعلامة الطباطبائي عدة نظريات وآراء فلسفية من مبتكراته، ومنها رأيه في هذه المسألة.

س: هل العلامة الطباطبائي عندما أراد أن يحل مسألة التجريبية ـ العقلانية اعتمد على أن كل علم حصولي يعود إلى علم حضوري، بمعنى أن هذه المفاهيم نشأت من الحضور ابتداء؟

ج: هذا هو عين المطلب، وهو عين المسألة، وليس كما عبرتم.

س: يعني أن هذا القول هو مفتاح الحل؟

ج: نعم، فإن الفلاسفة القدماء كانوا يرددون ما يقوله (لوك) وغيره من الحسيين، من أن كل ما يوجد في العقل لابد أن يكون له وجود سابق في الحس، فالقدماء يرون ـ منذ أرسطو ـ أن من فقدحسا فقد علما.

والفرق بين ما ذهب له الفلاسفة الحسيون في الغرب والفلاسفة القدماء هو: ان الحسيين يرون أن كل ما في العقل محصور بالأشياء التي ترد إليه من خلال الحواس بشكل مباشر، ولا دور للعقل سوى منحها الكلية والتعميم، حيث أشرنا إلى أنهم يعتبرون الكلي هو الجزء الفاقد لخصوصياته. ولكن (كانت) لا يتفق مع هؤلاء

﴿ الفلاسفة لأنه يرى: ان بعض ما في العقل وصل عن طريق الحس بشكل مباشر، وهي مواد الادراك والمعرفة، بينما البعض الآخر ليس له علاقة بالحس وهي من خواص الذهن نفسه، فهي موجودة في العقل منذ خلق الإنسان.

أما الحكماء المسلمون فيذهبون إلى: ان ما في العقل ورده من خلال الحواس، ولكن كيفية وروده للعقل على نحوين: فتارة يرد بشكل مباشر، وأخرى بشكل غير مباشر (بينما قال لوك وغيره من الحسيين إن كل ما في العقل ورده من خلال الحواس بشكل مباشر).

وما ورد إلى العقل بشكل مباشر اصطلحوا عليه المعقولات الأولية، وأما ما ورده بشكل غير مباشر فاصطلحوا عليه المعقولات الثانية أو الانتزاعيات.

وهذا يعني أن العقل قادر على ابتكار المفاهيم وغير قادر على ذلك، فهو غير قادر على ابتكار المفاهيم من تلقاء نفسه، ولكنه قادر على تعميم الصور الأولية وإعطائها صفة الكلية، حيث يتناول مفهوما معينا لينتزع منه مفهوما آخر، إذ يعطي ذلك المفهوم صفة الكلية أولا ثم ينتزع منه مفهوما آخر.

س: هل المقصود النوع والجنس؟

ج: النوع والجنس من المعقولات الثانية المنطقية، وكلامنا في المعقولات الثانية الفلسفية، وسيأتي بيان ذلك في بحث المعقولات.

وبناء على ذلك لا يستطيع الذهن ابتكار أي مفهوم ما لم يصله مصداقه من خلال الحواس الظاهرية أو الباطنية، أي أن الذهن لا يمكنه ابتكار المفاهيم بدون الاستعانة بما يصل من خلال الحواس الظاهرية والباطنية بشكل مباشر.

س: هل ما يقال: من تفوق العقل على الحس، هو ما ذكرتموه من قدرة الذهن على انتزاع المفاهيم؟

ج: نعم، فإن ثراء الذهن ليس ناشئا من قدرته على انتاج التعميم والكلية، وإنما في قدرته على انتزاع المعقولات الثانية، فهي التي تشكل الأصول الأولية لفكر الإنسان.

فمثلا (الإنسان، والحجر.. وغير ذلك) مفاهيم كلية، حيث أدركت الحواس﴾

الجزئيات، ثم منحها الذهن صفة التعميم والكلية، وليس لذلك قيمة كبيرة بالمقارنة مع أساسيات الفكر وأصوله.

فالإنسان حتى لو لم يكن في ذهنه مفهوم (الحجر) مثلا، فإنه يستطيع أن يفكر، أما لو لم توجد في الذهن تصورات عن الوجود والعدم، والضرورة والامتناع، وغيرها، فلن يستطيع التفكير، ولا يكون لديه علم.

س: هل لهذه المفاهيم ما بإزائها في الخارج؟

ج: لا يوجد على مستوى الحس ما بإزائها في الخارج، إذ لا يمكن لمس الضرورة أو سماعها أو رؤيتها، ولكن الذهن ينتزعها من الأشياء التي حصلت لديه من خلال الحواس بشكل مباشر.

وقد تم إيضاح كيفية حصول هذا الانتزاع ومراحله بشكل مفصل في كتاب (أصول الفلسفة)، بينما لم توضح المسألة بهذه الصورة عند الفلاسفة الآخرين وإن اتفقوا على أنها مفاهيم انتزاعية.

س: هل الشخص لو فقد كل حواسه لا يكون قادرا على التعقل بناء على القول بأن: من فقد حسا فقد علما؟

ج: نعم، لكن حواسه الباطنية موجودة، فلو فرضنا أن إنسانا معلقا في الفضاء (كما يفرضه ابن سينا) وفقد حتى حواسه الباطنية، فلا يشعر بلذة أو ألم أو خوف، فإنه لن يستطيع التفكير بأي حال. نعم، هو يدرك نفسه لكنه لا يستطيع التفكير.

س: يقول: (لايبنتز) و(كانت): إذا لم يكن الذهن فلن يستطيع الإنسان التفكير؟

ج: نعم، بدون الذهن التفكير غير ممكن.

س: أي انه يوجد شيء؟

ج: كلا، هل تقصدون الذهن بما هو عامل من عوامل التفكير، أم بما هو صانع لبعض مواد التفكير؟

فإن (كانت) وأمثاله، يعتقد أن الذهن يشتمل على بعض مواد التفكير بصورة مستقلة عن الخارج، كما في الزمان والمكان القائمين في الذهن (حسب رأي كانت).

س: كيف نوفق بين ما قاله شيخ الاشراق من أن العلم: هو في الحقيقة (المطابقة)، وبين ما يقال من قدرة الذهن على ابتكار مفاهيم ليس لها ما بإزائها في الخارج؟

ج: سيأتي بيان ذلك بالتفصيل لاحقا، ولكن ينبغي الانتباه إلى أن الأمور الانتزاعية يعتمد صدقها على صدق منشأ انتزاعها، فالضرورة تنتزع من الوجود، والامتناع ينتزع من العدم، والامكان ينتزع من الماهية.

خلاصة نظريات المعرفة

وفيما يلي خلاصة للنظريات في هذه المسألة:

١ـ النظرية الأولى: إن المفاهيم الحاصلة في الذهن على قسمين:

القسم الأول حصل من خلال الحواس، والثاني من مختصات الذهن نفسه وليس له علاقة بالحس، ومن التلاقح والتركيب والازدواج بين هذين القسمين يحصل العلم والمعرفة.

٢ـ النظرية الثانية: إن كل ما في العقل حصل من خلال الحواس فقط، والعقل أشبه بالحوض الذي تصب فيه مجموعة أنهار، ودور العقل هو التركيب والتفكيك فيما يرده من الخارج، وأقصى ما ينجزه هو إعطاؤها صفة الكلية والتعميم.

٣ـ النظرية الثالثة: ان ما في الذهن حصل من خلال الحواس، ولكن للذهن هنا دور كبير فيما يتلقاه، فليس دوره التحليل والتركيب في المفاهيم الحاصلة لديه، وإنما هو قادر على ابتكار مفاهيم جديدة بالاعتماد على تلك المفاهيم.

وفي ضوء هذه النظرية فإن رأسمال الذهن عبارة عن نوعين من المفاهيم وهما:

أ ـ المعقولات الأولية.

ب ـ المعقولات الثانية: وهي التي تنتزع من المعقولات الأولية، وهي مترتبة عليها، أي لو لم تكن الأولى فلا وجود للثانية.

وتسمى هذه المعقولات ثانية لأنها حصلت من المعقولات الأولية وهي متأخرة عنها، فلولاها لا يتمكن الذهن من انتزاع مثل هذه المفاهيم.

س: ما هو الفرق بين الاعتباري نفس الأمري والاعتباري الوهمي؟

ج: كل الاعتبارات تعود إلى الحقائق، وقد بحث العلامة الطباطبائي ذلك في كتابه (أصول الفلسفة)، ويعد هذا البحث من الانجازات المهمة للعلامة الطباطبائي، ومن الممكن أن يقلب هذا البحث قواعد علم الأصول رأسا على عقب.

والمقصود بأن جميع الاعتبارات منتزعة من الحقائق هو: ان الاعتباريات أمور مجازية، وروح الاعتباريات هو المجاز. فمثلا عندما تقول: رأيت أسدا يكتب، ففي ذهنك تصور عن الأسد وقوته وشجاعته، ومفهوم الأسد له مصداق في الخارج وهو الحيوان المفترس، وفي هذه الحالة نجعل هذه الصورة للإنسان، وهذا هو معنى المجاز، فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له من معنى.

ولكن السكاكي له نظرية أخرى دقيقة، وقعت فيما بعد موردا لقبول المحققين، فهو يرى أن المجاز ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له من معنى، بل حتى في المجاز يستعمل اللفظ فيما وضع له، ولذا يقول: كل استعارة هي فرد إدعائي. فعندما نقول: رأيت أسدا يكتب، لا يعني ذلك إفراغ لفظ الأسد من معناه الحقيقي وإلباسه معنى آخر، كما لو أخذنا ثوب شخص لنلبسه شخصا آخر، لأن هذا المعنى للمجاز يفقده حسنه وجماله، لأن هذا الحسن يكمن في الادعاء بأن هذه الحقيقة (وهي ما يدل عليه لفظ الأسد من معنى) تبقى على حالتها، أي يستعمل لفظ الأسد في معنى الحيوان المفترس، وندعى: أن زيدا مصداق من مصاديق هذا المفهوم بكل ما له من تصورات وخصائص.

ويقول السكاكي: إن هذا المعنى للمجاز هو الذي ينسجم مع الحسن والفصاحة والبلاغة.

وقد تابعه السيد البروجردي في ذلك، فقال: إن الاستعارة معناها وضع جملة محل جملة أخرى، فحين نقول: رأيت أسدا يكتب، فإنه بمنزلة قولنا: زيد أسد، ثم نقول: رأيت هذا الأسد يكتب، ففي أول الأمر جعلنا زيدا أحد مصاديق الأسد، ثم نقول: رأيته يكتب، ولكن المتكلم لو ذكر ذلك بتفاصيله فإن المجاز يفقد بلاغته وحسنه، ولذا يقول المتكلم: رأيت أسدا يكتب. وعلى أية حال فإن العلامة الطباطبائي يقول: إن

وهذا يعني أن كل صورة تأتي الذهن عن أي شيء، فلابد أن تكون مسبوقة بواقعية قد توصل لها الذهن، وأدرك هذه الواقعية بشكل حضوري، وبعد إدراك تلك الواقعية حضوريا، فإنه يلتقط منها صورة يحتفظ بها في عالمه، وهذا يعني أنه ليس للذهن تلك القدرة التي يستطيع بها أن يلتقط صورة من المعدوم المطلق، كما هو الحال في الصورة المنعكسة في المرآة، فإن المرآة لا تخلق الصورة،

✍ جميع الاعتباريات تعود إلى الحقائق، أي أنها تنتزع منها، فالملكية مثلا أمر اعتباري، فهل يستطيع الذهن أن ينتزعها من لا شيء أو يضعها بذاته؟!

الجواب: إن الذهن ليس له مثل هذه القابلية، وإنما عمل الذهن هو التقاط الصور للأشياء الأخرى، فحقيقة الملكية تعني أن شيئا ما بتمام وجوده متعلق بشيء آخر، فتعلق الشيء بحاق وجوده يطلق عليه الذهن ملكية حقيقية، وهو يدركها ويتعقلها ويصوغ منها مفهوما، وعندما يصوغ هذا المفهوم فإنه يفترض له أفرادا مجازية، فالشيء الذي يتعلق بحاق وجوده يفرضه كالشيء الذي تعلق بحاق وجود غيره، فيسمي هذه الأخيرة بنفس المفهوم الأول، وهو الملكية الحقيقية. فالإنسان مثلا في أول الأمر يدرك أن جميع قواه تتعلق به، فكل أحاسيسه ومشاعره تتعلق به، وهذا التعلق واقعي، فإن قوى النفس وأحاسيسها تتعلق بها بشكل واقعي، ولذا فهو يدرك هذه الملكية على وجه الحقيقة، لذا يقول: ألمي، وعطشي، ويدي، ولذتي، وهذه الاضافة حقيقية، وعلى أساس وعيه لهذه الاضافة الحقيقية فعندما يلاحظ بعض الأشياء تتعلق به بنوع تعلق، وهو تعلق اعتباري، يستعمل إزاءها نفس المفهوم الحقيقي السابق، فيقول: بيتي، وأرضي، وثيابي، وسيارتي.

إذن لم يخلق الذهن المفهوم من تلقاء نفسه، بل هو تابع لوجود حضوري، حيث صاغ في البداية ذلك المفهوم الذي له واقعية، ثم ادعى أن هذا الفرد مصداق لذلك المفهوم، أي أن هذا الفرد فرد ادعائي لمفهوم الملكية الحقيقي، وهذا هو معنى القول: هذه الملكية اعتبارية، أي ادعينا انها مصداق من مصاديق الملكية التي لها مصاديق واقعية في العالم.

وإنما تعتمد على الأشياء الخارجية التي تقابلها، وكذلك هو الذهن البشري فإنه لا يستطيع أن يخلق الصورة من تلقاء نفسه.

عودة إلى أصل البحث

البرهان الأول الذي ذكروه على الوجود الذهني هو: للحكم إيجابا على المعدوم، وقد أوضحه نصير الدين الطوسي في كتابه (تجريد الاعتقاد) بقوله: إذا لم نقل بالوجود الذهني، فلا توجد لدينا قضية حقيقية، ولا يكون لها أي معنى.

وهذا البيان يكفي لإثبات مدعى الفلاسفة، فضلا عن نفي نظرية الاضافة. (ثم ذكرنا برهان شيخ الاشراق، وقلنا إن برهانه يكفي لإثبات مدعى الفلاسفة)، ويمكن اعتبار ما أفاده العلامة الطباطبائي طريقا ثالثا لإثبات الوجود الذهني، ووجه بيانه كالآتي: هنالك علم حصولي في الذهن، وهذا العلم الحصولي مسبوق بحقيقة حضورية، ومع عدمها لا يحصل أي تصور (يمكن أن يكون هذا البيان جوابا على إشكال مهم طرحه العلم الحديث، وهذا الاشكال يحكي تضاد العلم مع الفلسفة)، والاشكال هو: من الأمور التي توصل لها العلم الحديث واعتبرها من المسلمات تقريبا، هو: أن اللون ليس له وجود في الخارج، وكذلك الصوت، فهو غير موجود في الخارج، وكذا الطعم والرائحة، فكل هذه الأمور من مخترعات الذهن[1].

هذا ما قاله العلم الحديث، ولم تطرح هذه النظرية قبل بروز العلوم

---

(١) س: حين نقول (لا وجود لها) لم يكن الملحوظ هنا أنها موجودة في الخارج أم لا، وإنما الملحوظ هو أن (الصوت) هو ما يصل أسماعنا، وكذلك الرائحة، وهذا يعني أن وجودها مشروط بوجود حواسنا؟

ج: صحيح أن حواسنا شرط لتصورها، ولكن هل هذه الأشياء موجودة في الخارج بالشكل الذي ندركها به أم لا؟ فالبحث في أن هذه الأمور هل لها وجود في الخارج بالكيفية التي ندركها فيها؟

الحديثة[1]، ويعتبر هذا المورد من موارد التضاد بين العلم والفلسفة.

---

(١) س: فرضية عدم وجود اللون ذكرت في الفلسفة القديمة، وذلك في ظرف الليل، كما يبدو ذلك في كلام ابن سينا، حيث ينقله على شكل قول (فإن البعض يقول لا وجود للألوان في الليل)؟

ج: يعترف القدماء بوجود الألوان خارج الذهن، أما الآن فهؤلاء يقولون بعدم وجود الألوان في الخارج حتى بوجود الضوء.

س: في الظلام تتحول كل الألوان إلى سوداء؟

ج: في الظلام لا يرى الإنسان شيئا، وهذا غير القول بأن كل لون يتحول إلى أسود في الظلام، إذ حين ينعدم الضوء تنعدم الرؤية، كما لو أطبقنا أجفاننا فعندما تغمض العينان لا يرى الإنسان الأشياء، وتنعدم صورها في ذهنه، لا أنه يراها سوداء. وحين تأتي صورة إلى الذهن يصح السؤال: ما هو لونها؟

أما في الظلام فلا تأتي أي صورة للذهن، ولا معنى للقول بأننا نرى كل الأشياء بلون أسود في الظلام، والصحيح هو أن الرؤية تنعدم في الظلام فلا ترى فيه شيئا.

س: بناء على القول إن الإنسان يرى الأشياء بلون أسود في الليل، فما هو معنى اللون الأسود في النهار حين ينتشر الضوء؟

ج: في الليل تنعدم الرؤية، وليس لا يمكن أن يرى الانسان الشيء الأسود حتى في النهار، فعندما نرى شيئا في النهار وتختفي عنا بعض أبعاده، فهل يصح القول إن الذي لم نره أسود؟ وهل كل ما لا يراه الإنسان هو أسود، أم أن الأسود لون موجود في الخارج كبقية الألوان؟!

س: ما الفرق بين ادراكنا لشيء أسود في النهار، وبين إغماض العين؟

ج: يوجد تشابه، إلا أن الأولى حالة رؤية، والثانية لا رؤية فيها.

ومن العجيب أن الذهن يدرك مثل هذا التشابه بين الحالتين، في أحد الأيام كنا في سفر إلى مشهد، وكان يصحبنا أحد الأطفال بعمر سنتين ونصف، ولديه بعض التصورات عن اللصوص، فلما دخلت المركبة أحد الأنفاق صرخ الطفل بأعلى صوته: لص، لص. ﴿

يقول السيد الطباطبائي في الاجابة على هذا الاشكال: هل إدراكنا للألوان هو كإدراكنا للواقعيات التي نشعر بها في أنفسنا، كاللذة، والألم، والفرح، والخوف؟

وبمعنى آخر هل ادراكنا للألوان كإدراكنا للأشياء الواقعية التي نحس بها بضميرنا، أم انه إدراك لواقعية خارجة عن ضميرنا ووجداننا أي واقعية خارجية؟

ومن الواضح ان إدراكنا للألوان هو إدراك لحقيقة خارجية، ولو صحت هذه النظرية العلمية التي تقول بعدم وجود الألوان في الخارج، فحين ندرك لونا من الألوان، فذلك يعني أن هذه الحالة تشبه حالة إحساسنا بالألم في حالة وخزنا بإبرة مثلا، فالإبرة لها دور العلة في الكيفية التي حدثت في نفسنا، وهي إدراكنا للألم.

وكذلك يكون إدراك اللون، عبارة عن حالة نفسية لها علل خارجية. هذا ما تقوله النظرية العلمية، وإن كانت الفلسفة لا تقول بذلك، وهذه المسألة من موارد التضاد بين العلم والفلسفة.

ويمكن أن يحل هذا التقاطع بين العلم والفلسفة بالشكل التالي: الذهن لا يدرك الأشياء إلا إذا كان بينه وبينها اتصال، وبمعنى آخر بينهما نسبة حضورية، فإذا لم يتصل الذهن بواقعية معينة، فإنه لا يستطيع أن يلتقط منها صورة يحتفظ بها، لأن الذهن يحتاج إلى الوسائل المادية للاتصال بالأشياء، والمجرد وحده هو الذي يستغني عن هذه الوسائل للاتصال بالأشياء، كالباري، والعقل الفعال فهو يتصل بالأشياء بدون واسطة.

ولكن الذهن شيء في عرض الأشياء، لابد له من واسطة للاتصال بها.

☜س: هذا يعني أن الطفل يتصور أن اللصوص يأتون في الليل؟

ج: كلا، فإن في ذهن الطفل صورة عن اللص تشير إلى أنه شيء أسود، وعندما رأى الظلام صرخ، متوهما أنه لص، لوجود التشابه بين الحالتين.

فمثلا لو أراد الذهن أن يلتقط صورة عن الجدار، فلابد له من ملاك تصويري لكي ينجز هذا العمل، فهو يحتاج إلى الهواء، وإلى الضوء، وكما يقول القدماء يخرج الضوء من العين فيقع على الجدار، أو كما يقول العلم الحديث: إن الأشعة تنبعث من الأشياء فتدخل العين.

وبهذه الوسائل ترتسم صورة الجدار على شبكية العين، ثم بعد ذلك يلتقط الذهن صورة عن تلك الصورة التي انعكست على الشبكية، فهو يقوم بتصوير عن تصوير.

بل يذهب البعض إلى ما هو أدق من ذلك، وهو أن الصورة التي انطبعت في المخ من خلال الأعصاب هي أيضا مرحلة من المراحل، وليست هي المرحلة الأخيرة في الجهاز العصبي، لم تصل بعد إلى النفس (ويحتمل وجود عدة مراحل بين مرحلتي الدماغ والنفس)، حيث يقال: إن هذه الصورة المادية التي حصلت في الجهاز العصبي، إنما هي معدة لأن تصنع النفس ما يشبهها، أي أن القوة الحاسة، وهي إحدى قوى النفس، تتأثر بهذه الصورة التي في الدماغ، ثم إنها تخترع واقعية مشابهة لهذه الصورة، والصورة الذهنية تكون عن طريق تلك الواقعية التي اخترعتها النفس من الصورة التي في الأعصاب أو الدماغ مثلا، فالصورة الذهنية هي صورة لتلك الواقعية التي اخترعتها النفس.

وبعبارة أخرى: ان الشيء الذي يدركه الذهن ومهما تكن كيفية إدراكه، فإنه متحد مع حلقة الاتصال التي في الذهن، ولا يوجد بينهما اختلاف.

فأدلة الوجود الذهني لا تدل على أن ما أدركه في ذهني لابد أن يكون مطابقا للجدار الموجود في الخارج، وإنما تدل هذه الأدلة على أن ما أدركه في ذهني ينطبق على تلك الواقعية التي توصل إليها الذهن بلا واسطة، والتي اخترعتها النفس[1].

---

(١) س: هل النفس اخترعتها بتصورها؟

ج: كلا، بل اخترعتها قبل التصور.

وعلى هذا الأساس لا تضاد بين العلم الحديث والفلسفة.

وعلاوة على ما تقدم، فإن هذه النظرية العلمية قابلة للمناقشة (ما ذكرناه حسب القواعد المعروفة)، وذلك أنهم يقولون: إن كل الذي في الخارج هو المادة والحركة، وهنا يرد هذا السؤال: بأي وسيلة نتمكن من إدراك المادة والحركة؟

وإذا قلنا إن الذهن قادر على اختراع أمور غير موجودة في الخارج، أو أنها موجودة بشكل آخر، فكيف نطمئن إلى أن ما أدركنا على أنه الحركة هو حركة واقعا، وإن ما أدركناه باعتباره مادة هو مادة واقعا؟ إذ من المحتمل أن يكون ما في الخارج، وكما يقول (باركلي): هو روح وانا تصورتها بصورة حركة، أو روح تصورتها بشكل مادة.

فإذا اعتقدنا بوجود المادة في الخارج، وكذلك وجود الأجرام، فنقول: إن الأجرام لها وجود في الخارج، وكذلك الفضاء، والزمان، والحركة... فهذه كلها تنتهي في آخر الأمر إلى حواسنا، فإذا لاحظنا شيئا بالمجهر، فإننا ننظره بأعيننا، وقد يقال: إن العلم يرى بوسائل غير العين البشرية. هذا صحيح، ولكنه لابد في النهاية أن تصل النوبة إلى الحس (فليست هذه الوسائل تحل محل الحواس، وإنما هي وسائل تزيد في قدرة الحواس البشرية).

فإذا قلنا: إن الذهن قادر على إدراك ما ليس في الخارج، أو إنه يدركه بشكل آخر، عندها لا يبقى لدينا اعتماد على أية حاسة من حواسنا. وفي هذه الحالة يضطرب الكلام وتتشتت الآراء، وتكون الحالة، كما قال الشاعر سعدي الشيرازي في كتابه (كلستان): إن شخصا كان يتكلم بكلام فاحش في حضرة السلطان، فلما سأله السلطان: ماذا تقول؟ أجابه شخص آخر: إنه يقول: (والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس).

فعندها يكون عمل الذهن والحواس على هذه الشاكلة، ففي عالم الخارج

☜ س: هل الواقعية الخارجية غير هذه الواقعية؟

ج: نعم، فهذه الواقعية غير الواقعية الخارجية.

توجد فعاليات معينة، والذهن يخترع أخبارا أخرى مخالفة لما في الخارج، فقد يكون ما في الخارج روحا، بينما يخبر الذهن عنها بأنها مادة أو شيء آخر، أو لا يوجد فضاء في الخارج، والحواس تخبر عن وجود فضاء[1].

---

(١) س: عندما ينفي(باركلي) وجود المادة، فليس بالضرورة ينفي وجود العالم الخارجي؟

ج: لا يهمنا رأي باركلي، وإنما بناء على ما ذكرناه لا يمكن اثبات العالم الخارجي، كما لا يمكن إثبات أي شيء في العالم، كما قال السوفسطائيون فضلا عن المشككين.

س: وهذا يعني أنه لا يبقى مناط للحقيقة؟

ج: لن يبقى أي شيء أصلا فضلا عن مناط الحقيقة، ولا يبقى دليل على أي شيء، حتى على أصل وجود الأشياء.

أما باركلي فهو ينكر وجود العالم الخارجي، وإن كان يؤمن بوجود الله، فهو يقول: إن الله تعالى هو الذي يبعث هذه الصور في الذهن.

وهنا يمكن أن نورد على قول باركلي إشكالا أساسيا وهو: إذا كان باركلي يسقط دور الذهن في معرفة الحقيقة عن الاعتبار، فكيف يمكنه أن يثبت وجود الله تعالى؟

إذن على أساس مذهب باركلي لا يمكن إثبات وجود الله، وإن كان يقول بوجود الله.

س: إن (كانت) و(باركلي) وغيرهم يعتقدون بوجود العالم الخارجي، ولكن بحثهم يدور حول ماهية هذا العالم الخارجي؟

ج: كلا، لم يتمكن أحد منهم من إثبات أصل وجود العالم الخارجي فضلا عن ماهيته.

س: نحن نفرض أن هناك واقعية واحدة، ولكن هؤلاء يقولون إن الواقعية على نحوين: الأولى ظاهرة بالنسبة لنا، والأخرى غير ظاهرة. وهم لا يشكون في الواقعية التي نؤمن بها؟

ج: كلا، لم يقل أحد إن هناك واقعية غير ظاهرة.

س: هل الذهن غير قادر على أي تصرف؟

ج: الذهن يقوم بالانتزاع وغيره، أما أن يخلق صورا ومفاهيم من دون الاستعانة بالمعاني التي يحصل عليها من الخارج فلا يمكن.

☜ س: التجريبيون آمنوا بالواقعية؟
ج: مع إيمانهم بالواقعية إلا أن مسلكهم ينتهي إلى نفيها، لأن قولهم بأن هناك واقعيتين واحدة بالنسبة لنا والأخرى لنفسها، حيث يريدون القول: بأن الواقعية التي لنا هي واقعية إلا أنها ظهرت بهذا الشكل.
وهنا نقول: لعل الذي حسبناه واقعية بالنسبة لنا هو غير واقعية، فكيف تسمى واقعية؟ وما هو الدليل على أن هذه الواقعية هي عين تلك الواقعية الخارجية؟!
س: لقد أجاب الماركسيون على ذلك بقولهم: إن الواقعية هي هذه التي تبدو لنا، وليس هناك تصور لواقعية خارجية، وإنما الواقعية في نفس الأمر هي التي نراها، فالواقعية هي ما نراها؟
ج: النظرية الماركسية عاجزة عن حل أي مشكلة، وهم يقولون: إذا حصلت رابطة العلية ـ التأثير المتبادل ـ بين الذهن والخارج يحصل الادراك. بينما لا يكون الادراك كذلك، إذ لو قلنا: إن صرف رابطة العلية ـ بين العلة والمعلول الماديين ـ كافية لتحقيق الادراك، فهذا يعني أن أي معلول من جهة كونه معلولا، لا يمكن أن يكون دليلا على إدراك علته. فالعلم هو عين الكاشفية، وليس العلم شيئا يكشف عن الواقعية، فالعلم هو عين الكشف.
س: إن القول بأن ماهية الشيء في الخارج تحصل نفسها في الذهن، هو (واقعية) مفرطة؟
ج: نعم، إنه عين الماهية، وذلك لأن الذهن إن أخطأ فخطؤه نسبي.
س: هل تركيب الذهن بنحو أنه غير قابل للخطأ بحيث يرى الأشياء كما هي؟
ج: نعم، يرينا الأشياء كما هي، أي لا يستطيع خلق شيء من نفسه.
س: هل يعكس الذهن الأشياء بصورة معينة؟
ج: كلا، فهذا التعبير غير صحيح، لأن الذهن يرينا الأشياء عينها، وهو لا يتخلف فيما يقوم به من التقاط الصور من الأشياء، كما هي آلة التصوير، بل وأفضل منها، فهو يلتقط صور الأشياء كما هي، فالأبيض أبيض، والأسود أسود، ولا يمكن أن يرينا الأسود أبيض مثلا.
وللذهن عمل آخر غير انعكاس الصور، وهو مشابه لما يسمى بعملية المونتاج، فهو يقوم ☜

↩ بهذه العملية سواء في باب العمد أو الخطأ، فمثلا يقرب بين شيئين بعيدين، أو يفصل بين شيئين متقاربين، ومثال تقريبه بين الشيئين ما ذكره السبزواري في مثال (بحر الزئبق..).

فلا يمكن أن يخلق الذهن مفهوم البحر من تلقاء نفسه، لو لم يكن قد شاهد الماء، وعرف مفهوم الكثرة، فإذا لم ير البحر في الخارج، فعلىالأقل أنه رأى الماء وعرف مفهوم الكثرة، لكي يتولد لديه مفهوم البحر، ثم يجعل هذا المفهوم إلى جنب مفهوم الزئبق الذي يعرفه، فيحصل لديه بحر الزئبق، مع أنه لا بحر للزئبق في الخارج، إلا أن الذهن استطاع أن يجمع بين هذين المفهومين.

أما مثال الفصل فهو ما سبق ذكره، وهو: ان صرف الحقيقة لا توجد في الخارج، لأن الحقيقة لا تكون في الخارج إلا متحدة مع غيرها من الأشياء، كالكمية، والكيفية، والزمان، والمكان، والاضافة.. وغيرها. ولكن الذهن قادر على فصل الحقيقة عن كل ما يتحد معها في الخارج، ويتصورها صرفة، وكذلك الحال بالنسبة للعدد، فإن الذهن يتمكن من فصله عن المعدود، مع انه لا يمكن ذلك في الخارج.

وكذلك إبداع الإنسان للأعمال الفنية، فالإنسان يجمع ويفصل بين المعاني والمفاهيم، والمبدع والخالق الحقيقي هو الله وحده كما قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «ابتدع الخلق على غير مثال».

فخلاقية الحق تبتدئ منه، وليس الإنسان كذلك، وإنما يجد الإنسان أشياء يركبها تارة، ويحللها أخرى، فيبدع أشياء جديدة بواسطتها، فالشاعر والروائي والفنان يكمن إبداعهم في ربط المفاهيم ببعضها.

وخلاصة القول: إن الخطأ مستحيل على الذهن، لأن الخطأ المطلق يعني أنه يخلق شيئا ليس له أصل في الخارج.

س: لماذا تعبرون عنه بالخطأ؟

ج: إن لم نقل إنه خطأ، فيمكن القول إن الذهن يبدع من نفسه صورة للخارج في حين لا يوجد له أصل في الخارج، وهو غير ممكن لأن إبداع الذهن هو في التركيب والتحليل بين المعاني.

الاشكالات والنظريات حول الوجود الذهني

(١)

١ـ إشكالات الوجود الذهني

والذّات في أنحا الوجوداتِ حُفِظ　　جَمْعُ المُقابِلَينِ منهُ قد لُحِظ
فجَوهَرٌ مَع عَرَضٍ كيفَ اجتَمَع؟　　أم كيف تحت الكيفِ كلٌّ قد وقع؟

تقدمت الأدلة التي ذكرت لاثبات الوجود الذهني، وقد أثيرت حول الوجود الذهني ـ كما يعرضها الفلاسفة ـ عدة إشكالات، وأغلب الاشكالات صدرت عن المتكلمين، والمنكرين للوجود الذهني.

وحاول صاحب المنظومة أن يذكر مقدمة للاشكالين المهمين اللذين أوردهما هنا، لذلك قال:

والذاتُ في أنحا الوجودات حُفِظَ، أي على هذا النحو والكيفية فإن الذات محفوظة في كل أنحاء الوجود (المقصود من الذات الماهية، وأنحاء الوجود هنا الوجود الذهني والخارجي)، أي أن الذات محفوظة في الذهن بالوجود الذهني، وفي الخارج بالوجود الخارجي، فهي ذات محفوظة إذن.

والاشكال هو: ان لازم حفظ الذات في الذهن والخارج، هو جمع المتقابلين، أي أن لازم ذلك أن الشيء الواحد وفي آنٍ واحد يكون شيئين متقابلين، أي شيئين لا يمكن الجمع بينهما، وهذا هو معنى عجز البيت الأول:

جمعُ المقابلينِ منهُ قد لحِظ، أي لما كانت الذات محفوظة في جميع أنحاء الوجود، فيلاحظ هنا جمع المتقابلين، فما هو جمع المتقابلين؟

الجواب هو: فجوهرٌ مع عرضٍ كيف اجتمع، هذا هو الاشكال الأول.

أما الاشكال الثاني فقد صاغه السبزواري بقوله:

أم كيفَ تحتَ الكيفِ كلٌّ قد وقَعَ؟

الاشكال الأول:

صاغ صاحب المنظومة هذا الاشكال بقوله:

فجوهرٌ مع عرضٍ كيفَ اجتمع، إن كون الذات محفوظة في الوجود الخارجي والوجود الذهني، أي الماهية الموجودة في الخارج هي عين الماهية التي في الذهن، يلزم منه أن تكون بعض الوجودات الذهنية عرضا وجوهرا في آن واحد، ومن المعلوم أن الجوهر والعرض متقابلان، وهذا ما يظهر من تعريفهما، حيث يعرف الجوهر بأنه: الماهية التي إذا وجدت في الخارج، فإن وجودها ليس في موضوع، أي لا يحتاج في وجوده إلى موضوع.

أما العرض فهو: الماهية التي إذا وجدت في الخارج، فإنها توجد في موضوع. فإذا قلنا عن شيء إنه جوهر وعرض في آن واحد، فيلزم أن يكون هذا الشيء موجودا في موضوع، وموجودا لا في موضوع، إذن يكون الجوهر والعرض متقابلين.

أما كيف يلزم من القول بالوجود الذهني أن يكون الشيء جوهرا وعرضا في آن واحد؟ فهو أننا إذا تصورنا جوهرا من الموجودات الخارجية كالجسم أو الإنسان مثلا، وبناء على القول السابق من أن الذي يأتي في الذهن هو ماهية الشيء، فلابد أن يكون ما في الذهن جوهرا أيضا، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فمن المعروف أن الوجود الذهني يعني الوجود العلمي، وقد اتفق الفلاسفة على القول بأن العلم كيف نفساني، والكيف عرض من الأعراض.

وعلى هذا الأساس إذا تصور الذهن أي جوهر كالإنسان مثلا، يكون هذا الإنسان الذهني جوهرا وعرضا في آن واحد، فهو جوهر لأننا فرضنا: أن الماهية في الذهن هي نفسها الماهية في الخارج، والإنسان جوهر في الخارج، فلابد أن يكون جوهرا في الذهن.

وهو عرض لأنه علم، والعلم كيف نفساني، والكيف من الأعراض، في الوقت الذي لا يمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ جوهرا وعرضا في آن واحد.

الاشكال الثاني:

صاغ صاحب المنظومة هذا الاشكال بقوله:

أم كيف تحت الكيف كل قد وقع؟

وهذا الاشكال يحمل روح الاشكال الأول، وإن كان يشمل دائرة أوسع، بمعنى، إذا كانت الماهية الموجودة في الذهن هي نفس الماهية الخارجية، فلازم ذلك أن كل المقولات الأخرى تقع تحت مقولة الكيف.

والمعروف بين الفلاسفة أن المقولات تتباين بتمام الذات، وهذا يعني امتناع وقوع أي مقولة تحت أخرى[1]، إذ من المستحيل أن يكون الشيء الواحد من مقولة الكيف وفي الآن ذاته من مقولة الجوهر، أو يكون من مقولة الكم والاضافة مثلا.

وبناء على القول بالوجود الذهني تقع كافة المقولات تحت مقولة الكيف، إذ إن جميع المقولات لها وجود ذهني، فالجوهر له وجود ذهني، وكذا الكم، والكيف، والمتى، والاضافة، فيلزم أن تدخل كلها في مقولة الكيف، لأن الوجود الذهني هو العلم، والعلم كيف نفساني.

ومن هنا يتلخص الاشكال في: ان المقولات كلها ستقع تحت مقولة الكيف مع أنها متباينة بتمام الذات، بناء على القول بالوجود الذهني.

---

(١) يمكن أن تجتمع المقولات في موجود واحد في الخارج، ولا يعني ذلك دخول أحداها في الأخرى، لأن ذلك مستحيل، حيث أن أصل تقسيم المقولات على أساس الاختلاف في الماهيات، فكل مجموعة من الماهيات بينها جهة اشتراك وتتباين مع الماهيات الأخرى بتمام الذات يطلق عليها عنوان المقولة، فمثلا كل الكميات بينها جهة اشتراك، فيما لا يوجد أي وجه للاشتراك لها مع الكيفيات. إذن المقولات متباينة بتمام الذات.

٢ـ نظريات الوجود الذهني والاشكالات عليها

لقد صاغ السبزواري بحث الوجود الذهني بكيفيةٍ يمكن أن يتصور من خلالها القارئ أن هذه المسألة طرحت بنفس الصيغة التي طرحها هو، ثم أوردت الاشكالات عليها، وفيما بعد تبلورت النظريات كجواب على تلك الاشكالات[1].

إلا أن البحث ـ وكما تقدم في البيان السابق ـ ليس كذلك، لأن بعض هذه النظريات كانت مطروحة قبل بروز الاشكالات المذكورة، كالقول بالاضافة الذي يعود إلى عصر أبي الحسن الأشعري، وبعض الأقوال لم تأتِ كرد على الاشكالات، وإنما نتجت عن تفسير القول القديم للحكماء (مثل القول بالشبح).

وقد اختلف الفلاسفة المتأخرون في تفسير كلام ابن سينا والفارابي، لأن كلامهم لم يكن واضحا في المسألة، فمثلا حين يقول الفارابي وابن سينا ان التصور والادراك هو: عبارة عن حضور صورة الشيء في الذهن، أو كما يعبرون: هو تمثل الأشياء في الذهن، فهل مقصودهم هو تمثل وحضور عين الماهية في الذهن، أو انه حضور شبح الأشياء أي صور الأشياء كما يرسم شخص صورة

---

(١) طرح السبزواري المبحث بالشكل التالي:

ذكر في البداية مسألة الوجود الذهني حسب ذوق الفلاسفة، حيث قال:

لِلشيءِ غيرَ الكونِ في الأعيانِ   كونٌ بنفسِهِ لَدَى الأذهانِ

ثم ذكر الأدلة الثلاثة على إثبات الوجود الذهني في أبيات ثلاثة في منظومته، وذكر الاشكالين على الوجود الذهني في بيتين آخرين، وبعد ذلك أشار إلى أن هذين الاشكالين حيرا العقول، ولهذا حاولت كل جماعة أن تجد لها مفرا منهما، حيث يقول:

فأنكرَ الذهنيَّ قومٌ مطلقاً   بعضٌ قِياماً مِنْ حُصولٍ فرَّقا

وأخيرا ذكر النظريات الواحدة تلو الأخرى، وكأن تلك النظريات معلولة لهذه الاشكالات.

للشيء الخارجي؟

لقد فسر البعض قول الحكماء الأوائل حول الوجود الذهني بالقول بالشبح، وليس بحضور الماهية في الذهن، فالمقصود هو حضور صورة للشيء الخارجي، كما هو الحال في نقش صورة للإنسان على لوحة، فهذه الصورة ليست هي عين ماهية الإنسان، وهذا هو القول بالشبح.

ومن هنا نشأت نظرية الشبح، إذ هي لم تنشأ للفرار من الاشكالات، وإنما نتيجة الآراء المختلفة في تأويل أقوال الحكماء الأوائل.

وعلى أية حال سنقتفي خطى السبزواري في بيان هذا المبحث، وما تقدم هو إشكال على صاحب المنظومة في ذكر تاريخ المسألة.

وفيما يلي عدة مقدمات مهمة في فهم المسألة، وهي:

المقدمة الأولى:

ذكرنا فيما سبق أن الحكماء يسلمون بوجود شيء في الذهن حالة الادراك. كما أن شيخ الاشراق ينتهي إلى نفس النتيجة، حيث قال: عند إدراك الشيء غير المعلوم في السابق، فإما أن لا يحدث شيء في الذهن، وإما أن ينقص منه شيء، أو يزاد فيه، ثم انتهى أخيرا إلى أن شيئا يزاد في الذهن.

إذن تتلخص المقدمة الأولى: عندما ندرك شيئا فإن شيئا يوجد في ذهننا لم يكن موجودا فيه سابقا.

المقدمة الثانية:

إن ما يحصل في الذهن حال التصور شيء واحد لا شيئان، أي إذا توفر لدى الذهن تصور عن شيء خارجي، فالذي يكون فيه شيء واحد، إذ ليس ما في الذهن تصورا ومتصورا، وبعبارة أخرى إذا علم الإنسان بشيء، فليس الذي يأتي إلى الذهن شيئين مختلفين العلم والمعلوم، وإنما هو شيء واحد.

المقدمة الثالثة:

هذه المقدمة عبارة عن أصل المدعى في مسألة الوجود الذهني وهو: إن ما يحصل في الذهن حال الادراك هو عين ماهية الشيء، أي أن العلاقة بين ما في الذهن وما في الخارج علاقة ماهوية، فهي ماهية واحدة لها ظهوران ووجودان.

المقدمة الرابعة:

ان ما يحصل في الذهن هو من مقولة الكيف قطعا.

المقدمة الخامسة:

إن المقولات متباينة بتمام الذات فيما بينها، ولا يمكن لشيء واحد أن يندرج في آن واحد تحت مقولتين مختلفتين.

هذا تمام المقدمات التي أردنا بيانها، ويمكن تلخيصها بما يلي:

١ـ يوجد شيء في الذهن حال الادراك.

٢ـ ما يحصل في الذهن شيءٌ واحد لا شيئان.

٣ـ ما يحصل في الذهن هو عين ماهية الشيء.

٤ـ الموجود في الذهن يقع تحت مقولة الكيف.

٥ـ المقولات متباينة بتمام الذات.

إذن نسلم بهذه المقدمات، وإن وقع البعض بهذا الاشكال: فجوهر مع عرض كيف اجتمع، أم كيف تحت الكيف كل قد وقع، وأنكر بعض تلك المقدمات.

١ـ نظرية الفخر الرازي (إنكار المقدمة الأولى)

أنكر بعضهم المقدمة الأولى فقال بأنه لا يحدث أي وجود في الذهن حال الادراك.

وكل ما تقدم يبتني على القول بوجود شيء في الذهن، أما هؤلاء فينكرون وجود أي شيء في الذهن حال الادراك، فالعلم هو نوع إضافة ونسبة، والنسبة

أمر انتزاعي، كما في المحاذاة التي ننتزعها من جسمين متجاورين، أو كما في الأبوة والبنوة، فمن يقل: أنا أبو هذا الطفل، نسأله هل يمكن أن نشاهد هذه الأبوة، كما نرى أوصافك الأخرى، كاللون، والطول، ودرجة الحرارة التي يمكن الاحساس بها؟

من المعلوم أنه يستحيل أن تقع الأبوة تحت الحس بإحدى الحواس، وذلك لأنها أمر انتزاعي، فهي إضافة، والاضافة معنى انتزاعي لا يمكن الاحساس به بأي حاسة من الحواس البشرية. ولكنها مع ذلك ذات منشأ للانتزاع في الخارج، فالأبوة اعتبرت بلحاظ أمر خارجي، وهو أن سبب وجود الطفل هي النطفة التي خرجت من الرجل واستقرت في رحم المرأة، ومن هذا الأمر الواقعي انتزعنا صفة للرجل وهي الأبوة، وصفة للمرأة وهي الأمومة. وهذه الجماعة تزعم أن العلم إضافة، كما هي الأبوة، فلا يوجد في الذهن شيء يذكر، ولا يلزم من ذلك إشكال لأنهم ينكرون المقدمة الأولى، ولذا صاغ صاحب المنظومة رأي هؤلاء بقوله:

فانكر الذهني قومٌ مطلقاً.

٢ـ نظرية القوشجي (إنكار المقدمة الثانية)

بعضٌ قياماً من حصول فرّقا.

أنكرت جماعة أخرى المقدمة الثانية، حيث قالوا: إن ما يحصل في الذهن شيئان لا شيء واحد، وإن القول بوجود شيء واحد في الذهن غير صحيح، أليس يقال: إن هناك علما ومعلوما؟ فالعلم والمعلوم شيئان موجودان في الذهن.

فحين نتصور الإنسان مثلا، يكون الإنسان هو المعلوم والمتصور في الذهن، بينما العلم والتصور شيء آخر، لأن التصور غير الإنسان المتصور، إذ أن أحدهما هو الإنسان، والآخر هو العلم بالإنسان.

وبهذا البيان أجابوا على الاشكال، فالعلم يدخل تحت مقولة الكيف، بينما يبقى المعلوم تحت المقولة السابقة له، فإذا كان جوهرا خارجيا، يكون في الذهن كذلك، فلا إشكال في البين.

والعلم والمعلوم موجودان في الذهن كل منهما بصورة تختلف عن الآخر، فالعلم موجود في الذهن بنحو صفة قائمة بالذهن، أي صفة موجودة فيه، أما المعلوم فهو موجود في الذهن بنحو المظروفية.

وهنا يذكر مثال توضيحي وهو: إذا وضع جسم ملون في إناء زجاجي شفاف، فعندما ننظر إليه، فمرة نرى جسما ملونا داخل الإناء، وأخرى نرى الإناء كله وكأنه قد تلون بلون ذلك الجسم، وهكذا الحال بالنسبة للجسم حال الادراك.

فالمعلوم وهو الماهية مثلها مثل الجسم في الاناء، وهذا الوجود للماهية في الذهن يولد حالة وكيفية للذهن تقوم فيه، وهي التي نطلق عليها (علم)، فيكون في آن واحد وجود للعلم والمعلوم، وبذلك يحل الاشكال.

٣ـ نظرية الأشباح (إنكار المقدمة الثالثة)

هذه النظرية تعتبر العلم أمرا ماديا تقريبا، وتذهب هذه النظرية إلى بطلان القول بالعلاقة الماهوية بين ما في الذهن وما في الخارج، وبذلك لا يرد أي من الاشكالات التي وردت بناء على القول بالعلاقة الماهوية. وقد زعم أنصار النظرية الثالثة أن مقصود الفلاسفة حين عرفوا العلم بتمثل صورة الشيء في الذهن، هو حصول شبيه للشيء، وليس المقصود حصول ماهية الشيء، وإنما نقول (هو) مجازا، لأن ما يوجد في الذهن شبيه الشيء ذاته، كما نرى صورة الشخص ونقول: هذا فلان، في حين أنها صورته وليس هو ذاتا وماهية.

إذن فهذه النظرية تنكِر المقدمة الثالثة التي تقول: إن الأشياء تحضر في الذهن حِين الادراك بماهياتها، ولذا عبر السبزواري عن هذه النظرية بقوله:

وقيلَ بالأشباحِ الأشياء انطبَعَت

وحين نقول: إن الذي ينطبع في الذهن هو شبح الأشياء وليس ماهياتها، لا يرد الاشكال السابق:

فجوهرٌ مع عرضٍ كيف اجتمع أم كيفَ تحتَ الكيفِ كلٌّ قد وقع؟

٤ـ نظرية الانقلاب أو نظرية الصدر الشيرازي (إنكار المقدمة الثالثة)

وقيل بالأنفس وهي انقلبت

هذه النظرية كسابقتها تنكر وجود الماهية في الذهن، ولكن بنحو يمكن معه القول بأن الماهيات تحصل في الذهن ولا تحصل، أي أنها تقول: إن الماهية تحصل في الذهن، ولكنها تحصل بصورة منقلبة، فأي مانع من انقلاب الماهية، حيث هي في الخارج جوهر، فتنقلب في الذهن إلى الكيف مثلا، أو هي كم في الخارج، فتنقلب إلى كيف؟ وهكذا باقي الماهيات، من أي مقولة كانت.

فعندما نلاحظ ما في الذهن فهو من زاوية نفس الماهية، ومن زاوية أخرى غيرها. هذه النظرية للسيد الصدر الشيرازي، وهي نظرية باطلة، ولذا لم يجتمع حولها أنصار ومؤيدون.

مناقشة نظرية الانقلاب

هنالك نوعان من الانقلاب: انقلاب الأوصاف، وانقلاب الذات. فانقلاب الأوصاف بسيط جدا، كما في تحول الشيء الحامض إلى مر أو حلو.

ولا إشكال في انقلاب الأوصاف والأحوال، لأن الذات محفوظة في كلا الحالين، وكل ما حصل هو تغير في الأوصاف، فالذات هي نفسها التي كانت تتصف بالحموضة اتصفت الآن بالحلاوة مثلا، ولم تتحول لذات أخرى.

إذن فشرط الانقلاب: هو أن يوجد أصل محفوظ في حالة المنقلب إليه، والمنقلب عنه، ولذا يقال: إن انقلاب الذات محال.

لأن انقلاب الذات معناه ان ذاتا انعدمت وحلت محلها ذات أخرى، فكيف يصح القول إن ذاتا كانت كذا فانقلبت إلى كذا؟

فالتعبير بالانقلاب هنا تعبير خاطئ، لأنه انعدام للشيء وحلول شيء آخر محله، وهذا غير الانقلاب الذي يشترط فيه الحفاظ على الذات. ومن الأصول المسلمة عند الفلاسفة: ان انقلاب الذات محال.

وبهذا الدليل استدل ابن سينا وغيره، على استحالة الحركة في الجوهر، إذ

يقولون: إن الحركة في الأعراض ممكنة وصحيحة، لأن الجوهر هو الأصل لتلك الأعراض المتغيرة، فإذا قلنا إن الجوهر يتبدل ويتغير، فلا يبقى أصل محفوظ للأشياء، ولا يبقى شيء نشير إليه بـ (هو)، ولا توجد (هوية) على هذا الأساس، ولا يمكن أن نشير لشيء ونقول: (هذا هو)، فتكون الحركة الجوهرية مستحيلة.

ولكن بعد ظهور القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، أصبح القول بامكان الحركة في الماهيات، وكذا إمكان انقلاب الماهيات خصوصا في الحركة الاشتدادية فإنه يصبح لازما، إحدى ثمرات هذه المسألة التي بلورها ملا صدرا. فإنه في الحركة الجوهرية يحصل انقلاب في الذوات، ولكن الوجود وجود واحد، والذي يتغير هو ماهية ذلك الوجود، ففي كل آن له ماهية غير ماهيته في الآن السابق[1]، وله ذات غير ذاته في الآن السابق.

وهذا الكلام إنما يصح بشرط أن يكون لدينا وجود سيال واحد، أما هنا فالمفروض أن لدينا وجودين خارجيا وذهنيا، وعندها لا يبقى معنى لانقلاب الذات.

ولذلك نرفض هذه النظرية، كما ان النظريات السابقة كلها ليست بذات قيمة علمية تستحق البحث والتفصيل.

٥ـ نظرية المحقق الدواني (إنكار المقدمة الرابعة)

تذهب هذه النظرية إلى إنكار المقدمة الرابعة التي تقول: إن العلم من مقولة الكيف.

ويرى هؤلاء: ان هذا التعبير فيه مسامحة، فالعلم دائما من مقولة الشيء المعلوم، فعندما يكون المعلوم من مقولة الجوهر يكون العلم كذلك، فالعلم يتبع دائما المعلوم من جهة المقولة التي يقع تحتها.

---

(١)س: ما هو ملاك (هذا هو)؟

ج: ملاكه الوجود.

وبناء على ذلك يمكن حل كافة الاشكالات السابقة. هذا ما قاله المحقق الدواني.

٦ـ نظرية صدر المتألهين

صاغ صاحب المنظومة هذه النظرية بقوله:

بحمل ذاتٍ صورة مَقُولهْ

وتعتبر نظرية ملا صدرا آخر النظريات المعروفة في مسألة الوجود الذهني، حيث لم تظهر بعدها نظرية أخرى.

ويمكن بيانها طبقا لما أفاده بما يلي: ان ما قاله الحكماء من أن عين ماهيات الأشياء تحضر في الذهن، قول صحيح، فان ما في الذهن هو ماهية الشيء الخارجي.

ولكن ينبغي الانتباه إلى وجود نوعين من الحمل في قولنا: هذا هو، أو هو هو، وهذان النوعان يختلفان فيما بينهما إلى الحد الذي يمكن في أحدهما أن يحمل محمول على موضوع معين، ولكن عين هذا المحمول يمكن أن يسلب عن عين الموضوع، في النوع الآخر من الحمل. وفي هذه الحالة يتعلق هذا البحث ببحث منطقي في باب القضايا، وفيه يقول المنطقيون: إن أبسط القضايا المنطقية هي القضية الحملية، ومن عدة قضايا حملية يمكن أن نشكل قضية شرطية، ومن عدة شرطيات يمكن تشكيل شرطية واحدة.

وقد قسم المناطقة القضية الحملية إلى: موجبة وسالبة، ومحصورة وغيرها، والمحصورة إما كلية أو جزئية. كل هذه التقسيمات صحيحة إلا أن هناك تقسيما آخر غاب عن المناطقة وهو تقسيم واقعي، فالقضية الحملية واقعا تنقسم إلى قسمين: فالحملية إما أن يكون الحمل فيها بنحو الحمل الأولي الذاتي، أو يكون بنحو الحمل الشائع الصناعي. إذن هناك نوعان من الحمل هما: الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي.

رابطة الذهن بالخارج

ما ذكرناه من وجود نوعين من الحمل ونوعين من القضايا، يعود لادراك

الذهن ومعرفته، لأن اعتبارات القضايا اعتبارات ذهنية، وهي من عمل الذهن. فعندما نقول بوجود عدة أنواع من القضايا، لا يعني ذلك وجود تلك الأنواع في الخارج، كما هو الحال في بحوث الفلسفة والعلم، اللذين يبحثان في الأمور الخارجية العينية، بل إن معنى ذلك انه مرتبط بعالم الذهن، وهو من أعمال الذهن.

فحين نقول: توجد قضية كلية، وتوجد قضية جزئية، فلا يعني ذلك وجود أشياء كلية وجزئية في الخارج، وإنما كل ما في الخارج مشخص وجزئي، والذهن هو الذي ابتكر هذه التقسيمات، فهي من أعماله وفعالياته(١).

والمهم في مسألة المعرفة هو انه كيف يستطيع الإنسان أن يعتمد على الذهن ومع ذلك لم يبتعد عن الخارج(٢)؟ صحيح أن (المعرفة) لا تطابق الخارج بشكل

---

(١)س: هل توجد القضايا في الخارج؟

ج: القضايا أمور ذهنية، وهي جزء من المقولات الثانية، فلا وجود لها في الخارج.

(٢) كان أنور الخامئي قد كتب سلسلة من المقالات في مجلة (نكين)، تناول فيها مسألة المعرفة، وكان حينذاك يؤمن بالمادية، وإن كان فيما بعد تبنى المادية غير الديالكتيكية، وقد ذكر في تلك المقالات:

ان الماديين عندما قسموا الفلسفة إلى مادية ومثالية، وعرفوا الأولى: بأنها تقوم على الايمان بأصالة المادة، والروح أمر فرعي. وأن الثانية تقوم على الايمان بأصالة الفكر، والمادة أمر فرعي، والموجود هو الذهن فقط. ثم قال: إن من يقرأ ما كتبه فلاسفة الجماعة الثانية أمثال هيغل، وكانت، يجد خلاف ما نسِب إليهم، فإنهم لا يريدون القول: إن الذهن هو الموجود والأشياء الخارجية لا واقع لها، بل يريدون من ذلك أمرا يرتبط بنظرية المعرفة، وإلا فهم يؤمنون قطعا بوجود العالم الخارجي، وإن قولهم يدور حول العناصر الأساسية في (المعرفة).

وبعد ذلك يقول: إن الماديين يعتقدون ان المعرفة أمر بسيط، وهي الصورة البسيطة للأشياء الخارجية، فكلما كانت المعرفة أقرب للطبيعة فهي أكمل، بينما تكون ضعيفة

تام، لأن هناك صفات في المعرفة غير موجودة في الخارج مثلا، ففي عالم المعرفة توجد القضايا وأنواعها، بينما هي غير موجودة في الخارج، وفي عالم المعرفة نلاحظ الكلية والحمل، مع أنه لا وجود لهما في الخارج.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إذا لم تكن المعرفة مطابقة للخارج، فهي ليست معرفة إذن.

ومن هنا ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه العناصر ذهنية مائة بالمائة، ولذلك ابتعدوا عن فهم (المعرفة)، واعتقدوا أن (المعرفة) أمر ذهني لا علاقة له بالواقع.

☜ إن كانت بعيدة عن الصورة الخارجية.

ولكن هيغل وكانت وغيرهم يرفضون ذلك، فهم لا يقولون بأن كمال المعرفة يكمن في أن الصورة كلما كانت تامة فهي أقرب إلى عالم الطبيعة، بل يقولون: إن العناصر الأساسية في تشكيل المعرفة هي عناصر ذهنية.

وقد ذكروا على سبيل السخرية مثالا (لمن يقول: إن المعرفة هي عبارة عن صورة مبسطة عن الأشياء الخارجية، وكلما كانت هذه الصورة أقرب للطبيعة كانت المعرفة أكمل)، وهذا المثال هو: ان الميرزا القمي كان من أهل (شفت) وهي من توابع (رشت)، وقد ذهب إلى النجف الأشرف لطلب العلم، وبعد أن أنهى عدة سنوات في طلب العلم عاد إلى وطنه، وقد كان في قريته التي عاد إليها (ملا) وهذا (الملا) شخص شبه أمي يقرأ للناس أشعار الشاهنامه وأمثالها ويأخذ منهم ما يريد، وحين وصول الميرزا القمي إلى القرية استشاط هذا (الملا) غضبا، فدبر حيلة يثبت للناس فيها أنه أعلم من الميرزا، حيث أثنى عليه ثناء جميلا ثم قال له: أرجو أن تكتبوا كلمة (حية)، فكتب له الميرزا كلمة (حية) وأعطاه الورقة، فرسم (الملا) بجانبها (حية) كبيرة واضحة، ورفع الورقة للناس قائلا:

أيها الناس أين هي (الحية) من هذين الاثنين؟

فقول المادية في أن الصورة كلما كانت أقرب للطبيعة تكون المعرفة أكمل، أشبه بتلك القصة.

فيما ذهبت مجموعة أخرى وهم (الماديون) إلى أن المعرفة هي صورة تطابق الواقع مائة بالمائة، وهذا كلام غير دقيق، وإذا ما ذهب هيغل وكانت إلى مثل هذه النظرية، فانهم من أهل النظر والدقة الفلسفية، أي انهم دققوا في المسائل حتى تبنوا ذلك، ولكن (الماديين) يطلقون كلامهم جزافا، ولم يطرحوا المسألة بما تستحق من دقة ونظر، وحكموا عليها حكما سطحيا.

ومن المسائل المهمة في الفلسفة الإسلامية في باب المعرفة (سنتعرض لها في بحث المعقولات الثانية) هي المسألة التي تتمثل بالسؤال التالي: كيف يمكن التوفيق بين القول بأن الذهن له دخل في مسألة المعرفة، في نفس الوقت الذي يقربنا فيه من الخارج ولا يبعدنا عنه؟

سنتعرض لهذا البحث لاحقا إن شاء الله تعالى[1].

---

(١)س: ان بحث الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية، يشبه رأي (كانت)، وإن كان رأيه أوضح، (فكانت) و(هيغل) وغيرهم يقولون: مع ان متعلق المعرفة يكون خارجا عن الذهن، ولكن للذهن سهم في المعرفة، من هنا تكون نظرية الفلاسفة الغربيين قريبة جدا من نظرية الفلاسفة المسلمين كملا صدرا وغيره؟

ج: نعم، يتشابهان، لكن لابد من الانتباه إلى أن المسائل الفلسفية دقيقة جدا، فهي كالصراط الذي يوصف بأنه: أدق من الشعرة، وأحد من الشفرة، وأحرق من النار.

صحيح أن قول (كانت) قريب من نظرية فلاسفتنا، ولكن ينبغي أن نلاحظ هل مسارهما واحد؟! (فكانت) يصرح في نهاية الأمر أن المسائل الذهنية ليست ذهنية، بل هي في واقع الذهن، ومن صنع النفس. وهو يذكر المبحث بنحو لم تعد معه هذه المسائل (معرفة)، حيث يقول: إن الضرورة والامتناع والزمان والمكان، أمور من صنع الذهن، وليس لها أي وجود في الخارج، كما لا يوجد لها منشأ انتزاع. فمثلا إذا شاهدت شيئا في الخارج، فاني أرى الأمور المحسوسة منه، كاللون، والحجم، وكل ما أقوله من معرفة حول هذا الشيء وراء ذلك إنما هو من صنع الذهن، فليس في الخارج امتناع ولا إضافة ولا نسبة.

عودة إلى أصل البحث

ذكرنا ان ملا صدرا قال بوجود نوعين من الحمل هما الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، أي نوعين من عمل الذهن في باب القضايا، ولم يعرف هذان النوعان بشكل واضح حتى الآن، ولم يفصلا عن بعضهما بدقة، فصار ذلك منشأ لكثير من الاشتباهات في أبواب عديدة، ومنها باب الوجود الذهني. لقد تتبعت هذه المسألة بشكل واسع لأجل معرفة تاريخ هذه المسألة (الحمل الأولي والحمل الشائع)، فلم أعثر على ذكر لها في غير كلام ملا صدرا، ولم يصرح ملا صدرا بأن هذا القول له وهو من انجازاته، ولكن يمكن أن يفهم من تعليقته على (حكمة الاشراق) ان ذلك لم يذكره شخص غيره. وحتى لو فرضنا ان هذه المسألة ذكرت قبل ملا صدرا (فإن التطور العلمي للمسائل يكون بنحو يقتبس فيه أحد العلماء إشارة ممن سبقه ثم تكون تلك الاشارة بذرة لنظرية علمية متكاملة)، فكلام ملا صدرا في مسألة الحمل يمثل قمة ما وصل إليه هذ المبحث.

الاشكالات والنظريات حول الوجود الذهني

(٢)

ملخص جواب ملا صدرا

في الجواب على الاشكالات حول الوجود الذهني، ذكرنا جواب ملا صدرا، وملخص ذلك الجواب: ان الماهية التي تحصل في الذهن هي هي باعتبار، وليست هي هي باعتبار آخر، أي أن الإنسان موجود في ذهن الإنسان، وليس موجودا في ذهن الإنسان.

وهذا الكلام لا يمكن أن نطلقه على الإنسان الخارجي، لا يمكن أن نقول مثلا: زيد إنسان، وزيد ليس بإنسان، بينما يمكن أن تصدق القضيتان في الإنسان الذهني، فالإنسان الذهني إنسان، والإنسان الذهني ليس إنسانا.

ولكن كيف تصدق القضيتان؟ التعبير الذي قاله ملا صدرا هو: ان الإنسان الذهني إنسان بالحمل الأولي الذاتي، والإنسان الذهني ليس إنسانا بالحمل الشائع الصناعي.

وهنا يقال: هل يمكن أن يكون الشيء هو هو باعتبار (مهما كان هذا الاعتبار، وإن عبرنا عنه بالحمل الأولي أو الشائع أو غير ذلك) وليس هو هو باعتبار آخر؟ فيكون الشيء مصداق نقيضه ونسلبه عن نفسه؟

يجيب ملا صدرا عن ذلك بالايجاب، ويذكر لذلك أمثلة كثيرة[١]، وهذه

---

(١) الأسفار مج ١ : ص ٢٩٤.

الأمثلة تشابه ما عبر عنه بعض الفلاسفة المعاصرين مثل (راسل) بـ (التناقضات المنطقية) أو (التعارض المنطقي)، ويرون أنها غير قابلة للحل.

قضايا توهم بالتناقض

وقد تبنى هشترودي تلك الأفكار، فكتب سلسلة مقالات في مجلة (انديشه وهنر = الفكر والفن) تحت عنوان (التعارضات المنطقية) قبل عدة سنوات[1].

وزعم فيها أن هذه التناقضات غير قابلة للحل على أساس المنطق القديم[2].

---

(١) كما كتب السيد الهشترودي مقالا في مجلة (ايران آباد) مطابق لما كتبه في مجلة (انديشه هنر).

(٢) **الجذر الأصم**

س: مثل (كل كلامي كاذبٌ)؟

ج: تقريبا، وقد ذكر أمثلة كثيرة لذلك، ولكن لم يكتشفوا حلا على أساس منطقهم للمشكلة التي أثاروها، فإما لم يجدوا حلا، أو أننا لم نتمكن من استخلاص الحل في ثنايا كلامهم، لمثل هذه التناقضات. فهم يقولون: إن هذه التناقضات لا حل لها على أساس المنطق القديم. ولكن نسألهم: وهل وجد لها حل في المنطق الجديد؟ وهل حلها هو انه ليس لها حل كما يفهم من كلامهم؟ لأن اكتشاف عدم الحل حل. وقد ذكر مثال (كل كلامي كاذب) في علم الأصول.

وهناك أمثلة كثيرة يكون الشيء فيها هو هو نفسه من جهة، ولا يكون هو هو نفسه من جهة أخرى، وقد بحثت هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية كما بحثت في الفلسفة الحديثة من قِبل راسل وغيره، وأطلقوا عليها (التناقضات المنطقية).

س: هل هذه المسألة موجودة؟

ج: نعم، هي موجودة، بل هناك ما يفوق هذه المسألة، وحلها صعب جدا، وقد كتبت عدة رسائل فيها، ومن خلال مطالعاتي اكتشفت أن هذه المسألة طرحت بإلحاح في زمان السيد الصدر الشيرازي والمحقق الدواني، وأطلقوا عليها (الجذر الأصم). ☜

ومن تلك الأمثلة:

انه يمكن تقسيم الكلمات إلى مجموعتين، الأولى: تكون الكلمة فيها هي مصداق نفسها، والثانية: لا تكون الكلمة فيها هي مصداق نفسها، فكلمة (أبيض) ليست مصداقا لنفسها، لأن لفظ (أبيض) ليس أبيض، أما لفظ (قصير) فانه مصداق نفسه، لأن لفظ (قصير) هو قصير، كما أن لفظ (فعل) ليس فعلا وإنما هو اسم، وكذلك لفظ (حرف)، ولو لاحظنا لفظ (متجانس) ولفظ (غير متجانس)، فهل الأول متجانس، والثاني (غير متجانس) غير

☜ فمسألة (كل خبري كاذب) ليست مستعصية، والمهم فيها لحاظ صورتها التي تقسم إلى صورتين:

فمثلا لو قال أحد في السابعة مساء: (الخبر الذي سوف أخبركم به الساعة الثانية عشرة ظهر غدٍ هو خبر صادق)، وعند الساعة الثانية عشرة يقول: (الخبر الذي أخبرتكم به الساعة السابعة مساء هو خبر كاذب). فهذا الخبر يلزم كذبه من كونه صادقا، ويلزم من كذبه صدقه، فصدقه يستلزم كذبه، وكذبه يستلزم صدقه.

وهنا لابد أن يكون صادقا وكاذبا في الوقت نفسه، فيلزم منه اجتماع النقيضين.

لأن الخبر الذي قاله البارحة (الخبر الذي أخبركم به غدا صادق)، إما أن يكون صادقا أوكاذبا، ولو فرضنا انه صادق، فإن كان صادقا، فخبره في الغد وهو خبر الكذب صادق، وإن كان خبره في الغد صادقا فهو كاذب، فنستنتج أن هذا الخبر: إذا كان صادقا فهو كاذب (أي أن صدقه يستلزم كذبه).

وأما لو فرضنا أن هذا الخبر كاذب، فإن خبره في الغد (في أن هذا الخبر كاذب) هو كاذب، فنستنتج أن هذا الخبر إن كان كاذبا، فلابد أن يكون صادقا، أي أن كذبه مستلزم لصدقه، فصدقه يستلزم كذبه، وكذبه يستلزم صدقه، وهذه هي مسألة (الجذر الأصم)، التي كتبوا حولها عدة رسائل وبعضها موجود الآن.

س: هل طبعت هذه الرسائل؟

ج: طبع بعضها، فالبحث ليس جديدا، وهو موجود بين فلاسفتنا ومنطقيينا.

متجانس؟ وفي ضوء ذلك يكون اللفظ مصداقا لنفسه، وليس كذلك.

بينما تمكن الفلاسفة المسلمون من طرح هذا البحث بصورة أخرى، إذ لم يطرحوه على شكل تناقض لا يمكن حله، بل أوضحوا أن ذلك تناقض ظاهري وليس تناقضا حقيقيا، وبناء على ذلك أمكن حل كل التناقضات في الأمثلة المذكورة وغيرها.

ومجمل البيان المذكور في فلسفتنا ما يلي:

تنقسم المفاهيم إلى قسمين:

١ـ إما أن يكون المفهوم قابلا للصدق على كثيرين، وهو ما يعبر عنه بالكلي.

٢ـ أو يمتنع صدقه على كثيرين، وهو ما يعبر عنه بالجزئي.

فالمفهوم مع اضافة قيد (قابل للصدق على كثيرين) يكون تعريفا للكلي، ومع قيد (غير قابل للصدق على كثيرين) يكون تعريفا للجزئي.

وهنا يتبلور هذا السؤال وهو: ان مفهوم (قابل للصدق على كثيرين) هو مفهوم من المفاهيم، فهل هو كلي أم جزئي؟ كما ان مفهوم (غير قابل للصدق على كثيرين) هو أيضا مفهوم من المفاهيم، فهل هو كلي أم جزئي؟

من الواضح أن مفهوم (قابل للصدق على كثيرين) مفهوم كلي، لأن هذا المفهوم (قابل للصدق على كثيرين) يصدق على كليات عديدة، وله أفراد كثيرة، فهو مفهوم كلي.

وينبغي الانتباه إلى البحث في المفهوم نفسه، وما نعرف به الكلي هو انه (مفهوم قابل للصدق على كثيرين)، فالبحث في أن (مفهوم الكلي) هل هو كلي أم لا؟ فتارة نقول: هل مفهوم (الإنسان) كلي أم لا؟ وهذا بحث في الكلي الطبيعي، وأخرى نقول: هل (مفهوم الكلي) كلي أم لا؟ وهذا بحث في الكلي المنطقي، وبحثنا هو من النوع الثاني، أي نريد أن نعرف أن (الكلي المنطقي) كلي أم لا؟

وهنا يقال: ان مفهوم (الكلي المنطقي) هو كلي، فلا يرد الاشكال.

أما بالنسبة للشق الثاني وهو: ان مفهوم (غير قابل للصدق على كثيرين) والذي يعرف به الجزئي، هل البحث فيه في مفهوم (الجزئي المنطقي)؟ وهل هو كلي أم جزئي؟

والسؤال ليس حول مفهوم (زيد) مثلا، لأن هذا المفهوم جزئي بلا إشكال، وإنما حول مفهوم الجزئي نفسه (غير القابل للصدق على كثيرين) والذي هو أحد المفاهيم الموجودة في الذهن، فهل هذا المفهوم جزئي أم كلي؟

الجواب: إن (مفهوم الجزئي) مفهوم كلي، لأنه مفهوم يصدق على جزئيات كثيرة، أي هو قابل للصدق على كثيرين، فمفهوم الجزئي أحد المفاهيم الكلية في الذهن، كما أن مفهوم (الكلي) هو أحد المفاهيم الكلية في الذهن، لأن جميع الكليات هي أفراد لهذا المفهوم.

وإن كان من ناحية أخرى، يكون الجزئي جزئيا، لأن كل شيء هو نفسه، ولهذا عندما نعرف الجزئي نقول: هو كل مفهوم لا يقبل الصدق على كثيرين، كما نعرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، (فالجزئي هو المفهوم الذي لا يقبل الصدق على كثيرين) أو نقول (كل مفهوم لا يقبل الصدق على كثيرين فهو جزئي) فاما أن نجعل كلمة (جزئي) هي الموضوع ونحمل عليها (المفهوم الذي لا يقبل الصدق على كثيرين)، أو نعكس القضية فنجعل الجزئي محمولا، و(لا يقبل الصدق على كثيرين) موضوعا.

وعلى هذا الأساس ربما يقال: إن كون الجزئي جزئيا، والجزئي ليس بجزئي وإنما هو كلي، تناقض. ولكن حكماء الإسلام نفوا كون هذه المسألة من مصاديق التناقض، وتمكنوا من بلورة نظرية في الحمل يمكن في ضوئها حل كل تلك التناقضات المزعومة، حيث قالوا: إن هنالك نوعين من الحمل، وبعبارة أخرى هناك نوعان من الاعتبار، (فالجزئي جزئي باعتبار معين، والجزئي كلي باعتبار آخر)، وإن منشأ القول بالتناقض هو عدم الانتباه إلى هذه الاعتبارات. وقد ورد ما يشبه ذلك في الشبهة التي ذكرها الفخر الرازي، ولذا سنذكر هذه الشبهة، ثم نعود لتوضيح هذين النوعين من الحمل والاعتبار.

شبهة الفخر الرازي

أورد الفخر الرازي شبهة حول انتاج القياس من الشكل الأول، وأشار نصير الدين الطوسي لها في (شرح الاشارات والتنبيهات)[١]، فهو لم يتردد[٢] في القول:

إن ما تقولونه من أن القياس من الشكل الأول بديهي الانتاج قابل للبحث والنقاش.

ولهذا طرح إشكالين على الشكل الأول، أحد هذين الاشكالين نقضي، والآخر حلي، فأورد مثالا للقياس المنتج مع انه ليس من الشكل الأول، ثم ذكر مثالا للقياس من الشكل الأول ولكنه غير منتج.

أما القياس المنتج مع أنه ليس من الشكل الأول فهو قياس المساواة، فإنه منتج مع عدم توفره على شروط الشكل الأول[٣]، فعندما نقول:

((أ) يساوي (ب) و(ب) يساوي (ج))، أو نقول ((أ) مساوٍ لـ (ب)، و(ب) مساوٍ لـ (ج)، فـ (أ) مساوٍ لـ (ج))، فهذا القياس نتيجته قطعية.

كما نقول: (الإنسان حيوان. والحيوان جسم، فالإنسان جسم).

فلم يتوفر هذا القياس على الشرط الذي يقول: إنه لابد من تكرر الحد الأوسط في المقدمتين، لأن المحمول في الصغرى هو (مساوٍ لـ (ب)) وليس

---

(١) شرح الاشارات والتنبيهات مج ١ : ص٢٣٦.

(٢) ان الفخر الرازي يطرح إشكالاته بشجاعة، مما مكن الآخرين من مناقشة هذه الاشكالات والحوار حولها، وبالتالي ولادة أفكار جديدة.

(٣) توهم علماء الرياضيات في العصر الحديث أنهم أبدعوا قضية جديدة حين ذكروا هذه المسألة، في حين أن الفخر الرازي طرحها منذ عدة قرون، كما طرحها الشيخ الرئيس من قبل.

ولم تطرح علاقة التساوي والأعظمية والأصغرية في المنطق الأرسطي، بينما ذكرت فيه علاقة الاندراج.

(ب)، والموضوع في الكبرى (ب)، فهو ليس قياسا من الشكل الأول لعدم تكرر الحد الأوسط.

أما لو قلنا ((أ) مساوٍ لـ (ب))، وكل مساوٍ لـ (ب) مساوٍ لـ (ج)، يكون من الشكل الأول.

وعليه فهو قياس منتج وإن لم يتوفر على شروط الانتاج في الشكل الأول[1].

---

(١) الاشكال الأول أثاره لأول مرة الفخر الرازي، وإن كان هذا الاشكال يطرح اليوم بصورة أخرى.

ومن هنا يلاحظ الفرق بين طريقتي التفكير الشرقية والغربية، فالرازي ذكر الاشكال بهذا النحو: الحد الأوسط لم يتكرر، وإن المحمول في الصغرى لم يكن موضوعا في الكبرى، بل الموضوع في الكبرى (جزء) من المحمول في الصغرى، وليس هو تمام المحمول فيها، ومع ذلك فالقياس منتج.

بينما نلاحظ اليوم أن المسألة لم تطرح بهذ الشكل، فكلمة (مساوي) لم تفرض محمول الصغرى وموضوع الكبرى، بل فرضت (النسبة) محلها، حيث نجد (راسل) قد طرح المسألة على هذا النحو:

عندما نحمل (ب) على (أ)، يكون بين (ب) و(أ) نسبة، وهذه النسبة تكون على عدة أنواع:

١ ـ نسبة اندراجية، كما نقول (أ) هو (ب).

٢ ـ نسبة تساوٍ، كما في (أ) يساوي (ب)، وفيها يكون المحمول هو (ب)، وليس مساويا لـ (ب).

ولكن النسبة تختلف (فهناك نسبة اندراجية وهنا نسبة تساوٍ)، فكأن القضية بهذا الشكل: عندما نقول: (الإنسان حيوان) فكأننا قلنا: إن رابطة الإنسان مع الحيوان اندراجية، فالإنسان يندرج تحت الحيوان.

وعندما نقول: ((أ) يساوي (ب))، فكأننا قلنا: رابطة (أ) و(ب) هي التساوي، (أ) يساوي (ب). ☜

أما القياس الذي يشتمل على شروط الشكل الأول لكنه غير منتج، فهو كما في: الإنسان حيوان، والحيوان جنس.

فكلتا القضيتين صادقة، إلا أن هذا القياس غير منتج، لأن الإنسان ليس جنسا، مع أن الحد الأوسط قد تكرر في المقدمتين. ولذلك لا يكون كلام المناطقة تاما في هذه المسألة.

جواب شبهة الفخر الرازي

غرضنا من بيان هذه الشبهة هو شقها الثاني الذي يقول بوجود موارد تتوفر فيها شروط الانتاج في الشكل الأول، حيث يتكرر الحد الأوسط، إلا أنها غير منتجة.

وقد أجاب الخواجة نصير الدين الطوسي على شبهة الفخر الرازي بهذا الجواب[1]: يمكن ملاحظة (الإنسان) باعتبارين:

١ ـ نجعل مفهوم (الإنسان) مرآة لنرى الأفراد في الخارج (مع عدم ملاحظته هو نفسه، بل نريد رؤية الأفراد من خلاله، فنقول (إنسان) ونريد مصداق (الإنسان)، فالإنسان حين يقف أمام المرآة يريد أن يرى صورته فيها، ربما يكون غافلا حتى عن اسمها، لأن المرآة ليست داخلة في ملاحظته أبدا، فهي وسيلة لا غاية: وهذا ما يكون في القضايا المحصورة، فإن (الطبيعة) تبرز كوسيلة للنظر من خلالها للأفراد، والماهية غير مقصودة.

ولذا يقال: إن الشكل الأول منتج في المحصورات وليس في غيرها. فشرط الانتاج في الشكل الأول (أن تكون المقدمتان من المحصورات)، ولهذا يقال: إن الأصغر مندرج تحت الأوسط، والأوسط مندرج تحت الأكبر، وهو يعني أننا لاحظنا الطبيعة في القضيتين بلحاظ آلي، وهو ما يكون في (القضية المحصورة).

☜ ففي الأولى المحمول هو (الحيوان)، والنسبة اندراجية، وهنا المحمول (ب) والنسبة التساوي. وكلام (راسل) هذا قابل للبحث.

(١)شرح الاشارات، قسم المنطق، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

٢ ـ نلاحظ الطبيعة نفسها حين نطلق (إنسان) فالطبيعة هي مصب نظرنا، وهي غايتنا، وهو ما يكون في القضايا الطبيعية.

فحين نقول: (الإنسان نوع) فهي قضية طبيعية، والتي يعرفها المناطقة: بأن الملحوظ فيها هو الطبيعة مستقلة عن الأفراد، وهذا لحاظ آخر غير اللحاظ الأول، إذ إن الطبيعة بلحاظ نفسها نوع، وإن كانت بلحاظ أفرادها ليست نوعا.

وبناء على ذلك فعندما نقول: زيد إنسان، فالإنسان وهو المحمول في هذه القضية صار محمولا بلحاظ معين، وهو أننا ذكرنا الطبيعة هنا لتكون مرآة للأفراد. وأما عندما نقول: الإنسان نوع، فإن الملحوظ هنا هو الطبيعة بما هي، بغض النظر عن أفرادها.

إذن (الإنسان) المحمول في القضية الأولى له لحاظ معين، و(الإنسان) الموضوع في القضية الثانية له لحاظ آخر. إذن لم يتكرر الحد الأوسط، فلا يكون القياس منتجا.

وذلك من اعتبارات الذهن، فهو قادر على مثل هذه الاعتبارات، ولذا لابد من الانتباه الدقيق لاعتبارات الذهن، فتارة نلاحظ المعنى والمفهوم بذاته بما هو مفهوم، مع أنه لا ينفصل في الخارج عن أفراده، وأخرى نلاحظ المفهوم أو الطبيعة وهي مقترنة بأفرادها، والتي لا تنفك عنها.

فإذا لاحظنا الذات بنفسها بقطع النظر عما وراءها فستكون لها سلسلة من الأحكام الخاصة بها، وإذا ما لاحظناها كوسيلة لغيرها فإن لها أحكاما أخرى تختلف عن الأحكام السابقة.

مثال الجزئي والكلي

في قضية (الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي) تأتي نفس الاعتبارات السابقة، فحين نقول: الجزئي جزئي، فالذهن هنا في مقام التعريف، وهو في هذا المقام لا يرى سوى هذا المفهوم وهذه الماهية، فيتصورها مستقلة عن كل شيء، وإن كانت في الواقع غير مستقلة، ولكن الذهن له القدرة على هذا الفصل.

وفي هذه المرتبة وهي مرتبة الذات لا يصدق شيء على الذات غير ذاتها هي، فغير الذات والذاتيات (وهي أجزاء الذات) لا يصدق عليها شيء أبدا، ولذلك نقول (الإنسان) في هذه المرتبة (إنسان) وليس شيئا آخر، وهو معنى القول: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، أي أنها لا يحمل عليها حتى أحد المتناقضين الوجود والعدم.

ومع ذلك فإن هذا المورد ليس من موارد ارتفاع النقيضين، فحين نقول: الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، لا نريد بذلك: ان الماهية في الواقع لا موجودة ولا معدومة، لأنها اما موجودة أو معدومة (وفي الواقع هي موجودة)، ولكن نريد: أن الوجود ليس داخلا في ذات الماهية، وكذلك العدم غير داخل في مرتبة الذات، أما في مرتبة غير الذات فليس للماهية هذا الحكم لأنها إما موجودة وإما معدومة.

أما عندما نقول: (الجزئي ليس بجزئي)، فلا يكون نظرنا متوجها إلى مرتبة الذات، وإلى مفهوم (الجزئي)، وإنما نقول: ان الجزئي بما هو من مصاديق الكلي تكون له مصاديق متعددة، فهو مفهوم قابل للصدق على كثيرين، لأنه كلي وليس جزئيا.

الحمل الأولي والشائع والوحدات المعتبرة في التناقض

ذكرنا فيما سبق أن الحكم على مفهوم ما، تارة يكون بملاحظة ذات المفهوم بما هو، وعندها لا يصدق المفهوم إلا على نفسه، وأخرى بملاحظة المفهوم على أن له واقعية، وهي مرتبة أخرى من اللحاظ غير مرتبة الذات، وفي هذه الحالة يمكن أن تصدق هذه على نفسها كما يمكن أن يصدق نقيضها عليها، وإن كانت الذات تصدق في مرتبة، فيما يصدق نقيضها في مرتبة أخرى (إذ لا يمكن أن تصدق الذات على نفسها، ويصدق نقيضها عليها في نفس المرتبة)، ولا إشكال في مثل ذلك.

وذلك لأن شرط التناقض هو الوحدة من جميع الجهات، والتناقض ليس من المجعولات الشرعية التي تتوقف على النص، لكي يقال إن شروط التناقض ثمانية، ثم نبحث فيما بعد في: هل يمكن أن تكون تسعة أم لا؟ والعقل يرى أن: نقيض كل شيء رفعه، ولا يوجد أي شرط آخر غير هذا (الرفع)، حيث يقوم العقل برفع ذلك الأمر بتمام قيوده، ففي ناحية النقيض لابد من نفي أي قيد أو شرط له، فلو أدخلنا عليه أي قيد نكون قد أخرجناه من نفسه، ولكن قد يقيد السلب نفسه بالزمان أو المكان أو القيود الأخرى، ثم نستعمل ملازم النقيض عوضا عن النقيض نفسه.

وأغلب القضايا السالبة ليست سالبة واقعية، لأنه يستعمل في الغالب ملازم النقيض محل النقيض، ولذلك اشترطوا في التناقض عدة وحدات، فمثلا لو قلنا: زيد قائم في الدار يوم الجمعة، فإن نقيض ذلك هو أن نرفع هذه الجملة بتمام قيودها، فنقول: ليس زيد بقائم في الدار يوم الجمعة، بالشكل الذي تكون معه جميع هذه القيود من أجزاء المسلوب، أي أنها داخلة في المسلوب.

ولكن في بعض الأحيان وبدلا من أن نجعل القيد داخلا في المسلوب، نجعل القيد هو السلب، فجملة (زيد قائم في الدار يوم الجمعة)، تارة نرفعها بوضع (ليس) قبل (زيد قائم) فنقول: ليس زيد بقائم، وكذلك نضع ليس قبل (في الدار) فنقول: ليس (زيد) في الدار، وكذلك نضعها قبل يوم الجمعة فنقول: ليس (زيد). يوم الجمعة، فإن كان الرفع بهذه الكيفية فلابد من اشتراط الوحدات الثمان، فكل ما يشترط هناك يجب أن يشترط في النقيض أيضا، من وحدات الزمان، والمكان، والقوة والفعل، والقيد والاطلاق، والاضافة.. الخ.

فلا بد من هذه الوحدات عندما تحول القيد من حالة كونه مسلوبا إلى حالة جعله سلبا، وإلا فالعقل ينص على: ان النقيض الواقعي للشيء هو رفع ذلك الشيء (نقيض كل شيء رفعه).

وبعد أن استنبطنا هذه الوحدات من (نقيض كل شيء رفعه)، فإذا أردنا

أن يكون النقيض ليس بصورة رفع الشيء نفسه، بل بصورة تشبه الأمر الاثباتي، فيجب أن نأخذ بنظر الاعتبار وحدة أخرى غير الوحدات الثمان السابقة، وهي وحدة المرتبة، أو بتعبير آخر مسألة الحمل الذاتي والحمل الشائع، إذ من الممكن لشيء في الحمل الأولي الذاتي (الحمل في مرتبة الذات) أن يصدق على نفسه، ونفس ذلك الشيء بالحمل الشائع الصناعي (أي الحمل على الذات المشروطة بالواقعية، بحيث تكون هذه الواقعية وهذا الوجود من قيود الذات، أي الذات غير المطلقة بل المقيدة بالوجود) أن يصدق نقيضه عليه. يعني من الممكن أن تكون الذات الموجودة ليست مصداقا لنفس الذات، بل هي مصداق لنقيضها ولا مانع من ذلك، وسيأتي بيان ذلك في البحث القادم.

الاشكالات والنظريات حول الوجود الذهني
(٣)

ملخص لما سبق

كان بحثنا في الاشكال المعروف حول الوجود الذهني، وسنقدم خلاصة سريعة لذلك.

يبتني الاشكال على القول بأن ما قيل في تفسير الوجود الذهني من أنه حصول ماهية الأشياء الخارجية في الذهن، يستلزم أن يكون ما في الذهن من نفس مقولة الشيء الخارجي، أي يكون مصداقا لماهية الشيء الخارجي، ومن ناحية أخرى فإن الوجود الذهني علم، والعلم كيف نفساني، أي حالة نفسانية لا غير (وهذا ما يذهب إليه الحكماء أنفسهم)، فهو إذن من مقولة الكيف. فكيف يكون هذا الشيء الذي هو كيف نفساني، لكنه من ناحية الذات والماهية عين الشيء الخارجي؟

فإذا فرضنا أن الشيء الخارجي لا يقع تحت مقولة الكيف، وإنما هو كم أو جوهر، فيلزم من ذلك أن يكون شيئا واحدا كما وكيفا في آن واحد، أو جوهرا وكيفا، وهو محال.

وذكرت عدة إجابات على هذا الاشكال، تقدم بيان بعضها، كما تقدم منا على الأخير منها والذي قلنا فيه: إن هناك خلطا بين أمرين مختلفين، إذ إن تسمية هذه الحالة النفسية بالكيف إنما هو وفق نوع معين من الحمل، بينما نقول إنها تمثل ماهية الشيء الخارجي (كم أو جوهر.. أو غير ذلك) طبقا لنوع

آخر. فالاشكال نشأ من الخلط بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، ومعرفة هذين النوعين من الحمل مهمة جدا في الاجابة على الكثير من الاشكالات في المباحث المختلفة.

ولذلك أشرنا في باب التناقض أنه لابد من اضافة وحدة أخرى للوحدات الثمان المعروفة، وهي وحدة الحمل. وعلى أساس القول بهذه الوحدة نستطيع أن نثبت محمولا واحدا لموضوع ما، وفي الوقت ذاته يمكن سلب هذا المحمول من ذلك الموضوع، ولا تناقض في ذلك.

وفيما يلي بعض الأمثلة التي تذكر لذلك.

الحمل الأولي الذاتي والشائع الصناعي في مورد الكلي والجزئي

من المعروف أن المفاهيم تنقسم إلى قسمين:

فهي اما أن تقبل الصدق على كثيرين، أو لا تقبل الصدق على كثيرين، والأول هو (المفهوم الكلي) والآخر هو (المفهوم الجزئي).

وكلا المفهومين (الكلي والجزئي) من سنخ المفهوم، بل ان نفس (المفهوم) أيضا هو مفهوم من المفاهيم. فمفهوم الإنسان، ومفهوم الفرس، ومفهوم الحجر، ومفهوم زيد، ومفهوم عمرو.. وكذلك نفس لفظ (مفهوم) هو لفظ له معنى، والمعنى هو مفهوم من المفاهيم، أي له مفهوم كما أن لباقي الكلمات مفاهيم، وهذا المفهوم أيضا إما كلي أو جزئي، لأنه أحد المفاهيم فيدخل في التقسيم السابق، حيث لا يمكن أن يخرج مفهوم (المفهوم) من القسمة المذكورة.

وهنا يرد إشكال هو: أن القول بأن (المفهوم) مقسم للكلي والجزئي، والمقسم لابد أن يكون أعم من الأقسام، فعندما نقول: الإنسان إما أسود أو أبيض، فالمقسم (الإنسان) أعم من الإنسان الأسود والإنسان الأبيض، ولكن في مسألتنا المقسم قد وقع في ضمن أحد الأقسام، لأن كلمة مفهوم لها (مفهوم)، وهذا المفهوم إما كلي أو جزئي، ولو كان كليا فهو يقع ضمن أحد الأقسام، في الوقت الذي فرضناه مقسما، والمقسم لا يكون مصداقا لأحد الأقسام، لأنه

جامع للأقسام، فلو كان مصداقا لأحد الأقسام، فسيكون المقسم قسما لنفسه، أي يكون مصداق قسمه، (هذا بيان لاشكال يطرح هنا، وسنرجئ جوابه).

كما طرح إشكال آخر هنا مفاده هو: هل يعني أن تقسيم المفهوم إلى: مفهوم يقبل الصدق على كثيرين، ومفهوم لا يقبل الصدق على كثيرين، أن مفهوم (يقبل الصدق على كثيرين) قابل للصدق على كثيرين أم غير قابل للصدق على كثيرين؟ جواب ذلك: أن مفهوم (كلي) هو كلي أيضا.

أما مفهوم (الجزئي) والذي يعرف: بأنه غير قابل للصدق على كثيرين، وهذا مفهوم من المفاهيم، فإما أن يكون كليا أو جزئيا.

وجواب ذلك: ان مفهوم (غير قابل للصدق على كثيرين) مفهوم كلي، لأنه يشمل أفرادا كثيرين، فمفهوم زيد غير قابل للصدق على كثيرين، ومفهوم عمرو كذلك.. وهنا ربما يقال بالتناقض، فمن ناحية نقول: إن مفهوم (الجزئي) كلي، لأنه قابل للصدق على كثيرين إلى ما لا نهاية، ومن ناحية أخرى: ان كل شيء هو هو، لذلك لابد أن يكون مفهوم الجزئي جزئيا، فلا نستطيع أن نسلب مفهوم الجزئي عن نفسه ونقول: الجزئي ليس جزئيا، أو الجزئي كلي، لأن الجزئي غير قابل للصدق على كثيرين فكيف يكون أحد المفاهيم الكلية القابلة للصدق على ما لا نهاية من الأفراد؟

في الجواب على هذا الاشكال يقال: إذا لاحظنا الاعتبارين المختلفين بدقة، واللذين أسميناهما بالحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، فلا تناقض بين القولين.

وفيما يلي بيان آخر غير البيان الذي ذكروه للحمل، لكي تتبين المسألة بصورة أوضح.

بيان آخر للحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي

تارة نكون في مقام تعريف شيء معين وأخرى نكون في مقام بيان أحكامه، فمثلا مرة نريد تعريف المثلث، وأخرى نريد بيان أحكام المثلث. فلو ورد هذا السؤال: ما هو المثلث؟ فهل من الصحيح الاجابة في مقام التعريف: بأن مجموع

زوايا المثلث تساوي قائمتين؟ وهل هذا تعريف أم حكم للمثلث؟ إذ ينبغي بيان ماهية المثلث وذاته للاجابة على سؤال: ما هو المثلث؟ أي حين نريد تعريف شيء معين، فلابد أن يكون نظرنا منصبا على حقيقة ذلك الشيء وماهيته، أي لابد من معرفة أجزاء الذات وأجزاء الماهية.

ولو تجاوزنا ذلك فسنقع بالخطأ والاشتباه، ولا يكون ذلك تعريفا للمثلث.

وفي حالة أخرى نريد معرفة أحكام المثلث، فنقول: إن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين، فهنا نكون قد خرجنا من دائرة الماهية والذات.

وهذا الكلام يرد في جميع الأشياء، فلو أردنا أن نعرف الإنسان، ونجيب عن سؤال: ما هو الإنسان؟ نقول: الإنسان حيوان ناطق.

أما إذا أردنا أن نسأل عن كيفية الإنسان وخواصه، فنقول: الإنسان موجود يمشي على رجلين اثنتين (أو نذكر أحد خواص الإنسان الأخرى)، وهذان اعتباران للذهن.

إذن، إذا كان نظر الذهن إلى حقيقة الذات وماهية الشيء وأراد أن يحمل أجزاء الذات عليها فقط، أي يريد أن يحلل الذات ويجزئها ففي ضوء هذا الاعتبار لا يصح حمل شيء على الذات وراء ذاتياتها.

ولا يصح تجاوز أجزاء الذات في هذا الحمل الذي يسمى بالحمل الأولي الذاتي، وهو الحمل الذي يكون في مقام التعريف (أي في مقام حد الشيء).

أما إذا عرف الذهن الماهية وحقيقة الذات، وتجاوزها إلى معرفة أحكامها وكيفياتها، وأراد معرفة آثار وأحكام هذه الذات الخارجية المتحققة، فهنا يخرج عن مرتبة الذات، ويمكن حمل أشياء كثيرة في هذه الحالة على الذات، كما في حمل أحكام المثلث عليه.

وفي هذه الحالة يلاحظ الذهن الذات والماهية لا لمعرفة ذاتها وأجزائها، بل يأخذها على أساس أنها حقيقة مسلمة معروفة له، فيلاحظها للتعرف على أحكامها وكيفياتها وآثارها، فيحمل عليها أشياء كثيرة ومختلفة.

وبناء على ذلك يكون الموضوع في اللحاظ الأول هو صرف الذات، والمحمول

هو صرف الذاتيات، فيكون الحمل أوليا ذاتيا.

بينما يكون الموضوع هو الماهية أيضا ولكنها الماهية الموجودة المتحققة (التي لابد لها من آثار في الخارج، لأن الآثار تترتب على الوجود؛ أي على وجود الماهية)، فتحمل عليها مجموعة من الآثار والأحكام، ويسمى هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي[1].

---

(١)س: هل كل تعريف على هذا النحو؟

ج: نعم، هكذا الحال في جميع الموارد، ولا يختص الأمر بهذا المورد، ولكن الاشكال يرد في بعض الموارد. فليس في كل الماهيات تحمل بالحمل الأولي على نفسها، وفي الحمل الشائع يحمل نقيضها عليها، ولكن بعض المفاهيم هكذا، فمثلا في المثلث، تحمل الذاتيات على الذات بالحمل الأولي، وفي الشائع تحمل أحكام أخرى غير الذاتيات، ولكنها ليست هي سلب تلك الذاتيات، أي أن هذه الأحكام ليست نقيض الذاتيات.

ولكن في موارد أخرى تحمل الذاتيات على الذات بالحمل الأولي، وفي الحمل الشائع تحمل أشياء أخرى على الذات تناقض الذاتيات، أي أن شيئا واحدا في مرحلة الحمل الأولي تحمل عليه الذات بينما يحمل عليه نقيضها بالحمل الشائع، كما هو في مسألة الجزئي، فإذا أردنا تعريف الجزئي لنستكشف ذات هذا المفهوم وحقيقته، نقول: هو ما لا يصدق على كثيرين، أي الجزئي جزئي، هنا الحمل أولي ذاتي، وفي هذا الحمل يحلل هذا المفهوم لنتعرف على ذاته.

أما لو لاحظنا هذا المفهوم باعتباره مفهوما متحققا في الذهن، وهو أحد المفاهيم الكثيرة الموجودة في الذهن، عندئذٍ نسأل: هل هذا المفهوم الذي هو في الذهن يصدق على شيء واحد، أم أنه يصدق على أشياء كثيرة؟

الجواب: انه يصدق على أشياء كثيرة، فهو كلي.

إذن مفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأولي، ليس مصداق الجزئي بل عين الجزئي، وهو بالحمل الشائع كلي، أي أنه مصداق الكلي.

س: هل هناك فرق بين مفهوم (زيد) ومفهوم (جزئي)؟ ↵

المثال الثاني:

هنالك مسألة تشبه المسألة التي بحثناها في المثال الأول، وربما كانت أكثر تعقيدا منها بوجه من الوجوه، وهي (شبهة المعدوم المطلق) أو (شبهة المجهول المطلق) التي سنبحثها لاحقا إن شاء الله تعالى.

يقال ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه، فهل ذلك صحيح؟ وهل يقبل الشيء المعدوم في الخارج والذهن الإخبار عنه؟

الجواب: أنه لا يمكن الإخبار عنه، لأن الشيء الذي يخبر عنه لابد أن يكون موجودا ولو في أحد نوعي الوجود إما الذهني أو الخارجي.

ولكن أوردوا هنا إشكالا مفاده: ان نفس جملة (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) هي نفسها نوع إخبار عن المعدوم المطلق، إذن يوجد تناقض هنا، وهل من الممكن أن نقول إن هناك استثناء في حكم العقل على المعدوم المطلق، فيكون المعدوم المطلق لا يخبر عنه إلا في هذا الخبر؟

الجواب: كلا، فحكم العقل ليس فيه استثناء، لأن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص.

وكذلك لو قلنا: المجهول المطلق لا يخبر عنه، (وربما كان هذا المثال أوضح من السابق، فإن معنى المعدوم المطلق المعدوم في الذهن وفي الخارج، والمعدوم في

ج: نعم، يوجد فرق بينهما، فمفهوم (الجزئي) مفهوم كلي، ومفهوم (زيد) مفهوم جزئي.

س: ما الفرق بينه وبين النوع؟ فنوع الإنسان مفهومه كلي ومصداقه جزئي؟

ج: مفهوم (الجزئي) من المفاهيم الكلية، والكليات إما أن تكون نوعا، أو فصلا، أو جنسا، أو عرضا عاما، أو عرضا خاصا، ومن المعروف أن مفهوم (الجزئي) بالنسبة لمصاديقه من قبيل العرض العام والعرض الخاص، لأن عدم الصدق على كثيرين ليس جزء الذات بالنسبة لزيد، فهي من عوارض زيد، من العوارض الذهنية.

الخارج والموجود في الخارج ليس له تأثير في مسألة الخبر، لأن ما له أثر في مسألة الإخبار هو العلم والجهل).

فهل الشيء الذي ليس له أي نوع من أنواع العلم في الذهن، أو بعبارة أخرى هل المجهول لدى الذهن يمكن الإخبار عنه؟

الجواب: ان الشيء ما لم يرد إلى الذهن بنحو من الأنحاء، ويكن معلوما لدى الذهن لا يمكن أن يخبر عنه، إذن فالمجهول المطلق لا يخبر عنه، وهذا حكم صادق، ولكن في نفس الوقت هذا نوع من الإخبار عن المجهول المطلق، وهذا هو التناقض، وهو شبيه بما ذكرناه في مسألة الجزئي، من أن الجزئي يصدق عليه تعريف الجزئي، وهو عدم الصدق على كثيرين، ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الجزئي يقبل الصدق على كثيرين فهو مفهوم كلي، وكذلك في مورد المجهول المطلق يرد نفس التناقض[1].

والجواب على هذا الاشكال هو نفس الجواب السابق، وهو أن المسألة تعود إلى نوعي الحمل السابقين، فحين نقول: إن المجهول المطلق لا يخبر عنه، نعني بذلك أن المجهول المطلق واقعا لا يمكن الإخبار عنه، ولا شك في صدق هذه القضية، فإذا قيل: إن هذا هو إخبار عن المجهول المطلق يكون الجواب: كلا، فهذا ليس إخبارا عن المجهول المطلق، وإنما هو إخبار عن المعلوم من وجه، فالذي نخبر عنه هو المجهول المطلق الذهني، وهو معلوم عند الذهن بالحمل الأولي.

أما بالحمل الشائع فعندما نقول: المجهول المطلق لا يخبر عنه، نستعمل المفهوم هنا كمرآة لرؤية مصاديق المجهول المطلق، ومن المعلوم أن مصداق المجهول المطلق لا يخبر عنه، لأن المجهول في الواقع ونفس الأمر يستحيل

---

(١)س: هل يرد هذا الاشكال على الشكاكين، الذين يدعون عدم إمكان الحكم القطعي على أي شيء؟

ج: نعم.

الإخبار عنه، فإذا قيل هذا إخبار عن المجهول المطلق، نقول: كلا، فإن هذا إخبار عن المجهول المطلق بالحمل الأولي الذاتي، وليس إخبارا عنه بالحمل الشائع الصناعي.

المثال الثالث:

ورد إشكال نظير الاشكالات السابقة في مسألة (أن شريك الباري ممتنع) فلو لم يكن لشريك الباري وجود ذهني على الأقل، فكيف يصح الحكم عليه، فإن الحكم على الشيء يحتاج إلى تصوره، فلابد أن يكون شريك الباري موجودا في الذهن، فكيف يقال إنه ممتنع؟

الجواب هو أن ما في الذهن هو مفهوم شريك الباري، وتعريف شريك الباري، فما في الذهن يصدق عليه التعريف لا واقع شريك الباري.

فما بحملِ الأوَّلي شريكُ حقٍّ فهو بحملِ شائعٍ ممّا خُلِقَ

عودة إلى أصل البحث

إن كل ما يقال من أن الذي يحصل في الذهن حالة الادراك (الوجود الذهني) هو ماهية الأشياء، إنما هو الماهية بالحمل الأولي الذاتي، وليس بالحمل الشائع الصناعي، فما في الذهن ونطلق عليه (إنسان) يختلف عن ذلك الموجود في الخارج الذي نطلق عليه (إنسان)، فالإنسان في الخارج له واقعية تترتب عليها جميع الآثار، أما الإنسان في الذهن فإنه صرف الماهية ومحض الإنسان.

فوجود صرف الماهية في الذهن لا يعني وجود مصداق الإنسان في الذهن، وإنما يعني وجود صرف الماهية وجودا آخر هو وجود أنفسنا، وهو الوجود العلمي.

ولكن من باب أن حقيقة العلم هي حقيقة الظهور، ولذلك فالشيء الذي ماهيته ماهية الإنسان يصدق على ما في الذهن بالحمل الأولي (وليس الإنسان بالحمل الشائع)، في الوقت الذي يكون فيه الشيء الذي في الذهن بالحمل

الشائع الصناعي مصداقا للعلم ومصداقا للكيف[١].

إشكال

بعد أن اتضحت هذه المسألة، وهي أن الجوهر إنما يحصل في الذهن بالحمل الأولي لا الشائع، وكذلك الكمية، والكيفية، وجميع المقولات، فإن وجودها بالحمل الأولي.

وهنا يذكر سؤال لم يبينه صاحب المنظومة ولم يذكر الجواب المناسب له، وإن كان قد ذكره بصورة: إن قلت قلت.

والاشكال هو: إذا كان ما يحصل في الذهن هو ماهية الأشياء (أي أن الماهية تصدق عليه بالحمل الأولي وليس بالحمل الشائع)، فلماذا يطلق عليه (وجود الأشياء في الذهن)، فإذا كان هو وجودا علميا وليس وجودا خارجيا، فماهية الإنسان مثلا موجودة في الذهن بالوجود العلمي وليست موجودة بوجود الإنسان، فلماذا يقول صاحب المنظومة:

---

(١) أفاد صاحب المنظومة أنه يختلف مع ملا صدرا في هذه المسألة، لأن ملا صدرا يعتبر العلم من مقولة الكيف، وأنا لا أقول بذلك.

وأجيب السبزواري: بأن ما تقوله من عدم اندراج العلم تحت أي مقولة، قد ذكره ملا صدرا في مواضع عديدة، وإذا قال في باب الوجود الذهني: إن العلم كيف، إنما قاله لأجل مماشاة الآخرين.

فما يقوله السبزواري ليس جديدا، لأن ملا صدرا يقول بذلك، وهو أن العلم لا يقع تحت أي مقولة.

ولكن ملا صدرا يذكر أقوال الآخرين في الكثير من المسائل وكأنه يتبناها، مماشاة للبحث.

س: أليس خلاصة هذا البحث ان الذهني ذهني، والخارجي خارجي؟

ج: نعم، الذهني ذهني، والخارجي خارجي، ولكن ينبغي الانتباه إلى أن الماهية في الذهن هي نفس الماهية، ولكن الوجود غير الوجود.

للشيء غيرَ الكونِ في الأعيانِ   كونٌ بنفسِهِ لَدَى الأذهانِ

أجاب السبزواري بأن الوجود في الذهن ليس وجودا واقعيا، وإنما هو وجود علمي، وقولنا بأن الماهية موجودة في الذهن من باب المجاز لا الحقيقة، وأدلة الوجود الذهني تقول: إن الماهية هي تلك الماهية، ولا تقول إن وجودها هو عين الوجود الخارجي.

ولكن هذا الجواب غير تام، وهنا يرد سؤال آخر لم يذكره صاحب المنظومة ولكنه ذكر في كتب ملا صدرا (في مضامين كلامه)، وهو: هل من الممكن فصل الوجود عن الماهية؟ ألم يقل بأن الماهية من لوازم أنحاء الوجود؟ أو أنها حد الوجود؟ فمثلا يصدق هذا الحد على هذا الوجود الخارجي، فإذا صار وجود الشيء وجودا علميا، فلا تصدق عليه الماهية حتى بالحمل الأولي الذاتي. فكيف يصح القول إن ماهية الشيء ولو بالحمل الأولي موجودة بوجود آخر؟ فمعنى هذا الكلام أن الماهية هي الماهية، ولكن الوجود هو الذي تغير أي أنها موجودة بوجود آخر، فكأننا نقول مثلا إن ماهية الإنسان موجودة في الإنسان بوجود الإنسان، وموجودة في الشجر بوجود الشجر، وهل يمكن أن تكون ماهية شيء موجودة بوجود شيء آخر؟ وهل يمكن انفكاك الماهية عن الوجود؟

الجواب: أن هذا الكلام صحيح، والاشكال وارد، ولكن في وجودين عرضيين. إذ من المستحيل أن توجد ماهية شيء في وجود مغاير لوجود ذلك الشيء، كما لو وجدت ماهية الحجر بوجود الشجر أو بالعكس (وإن كان في هذا المثال نوع من الطولية).

ولكن ذلك ممكن في وجودين طوليين، حيث يكون أحد الوجودين أشد وأكمل من الوجود الآخر، فلا مانع من وجود الماهية في وجودين طوليين أحدهما أشد من الآخر، لأن الوجود الأضعف داخل في الوجود الأشد، فالوجود الشديد يشتمل على الضعيف وزيادة، لأنه أكمل[1].

---

(١) س: هل ذلك باعتبار الوجود الخارجي أكمل؟

ج: كلا، فإن الوجود النفسي في نظر الحكماء المسلمين أكمل، لأن الوجود الخارجي وجود مادي متغير، بينما الوجود النفسي وجود مجرد، فالناقص موجود في الكامل، وليس الكامل في الناقص.

فالكامل يمكن أن يرينا الناقص، وهو يعني أن النفسي في مقام الاحاطة بالنسبة للمادة الخارجية، وبما أن الماهية موجودة بالوجود النفسي، لأن (الموجود بالوجود العلمي) يعني أنه (موجود بالوجود النفسي)، وسيأتي بيان ذلك في بحث اتحاد العاقل والمعقول.

وهذا من لوازم القول بأن وحدة الوجود وحدة تشكيكية، ومعنى ذلك أن الوجود واحد له مراتب شدة وضعف.

وينبغي هنا الاشارة إلى دور العرفاء في هذا الموضوع، حيث كان لهم دور مهم في ذلك، وهذا العمل من انجازات الشيخ محيي الدين بن عربي الهامة، وهو أدق من بحث الفلاسفة في المسألة، ثم جاء بعده الفلاسفة فاستعاروا ما قاله منذ زمن بعيد.

وما نعنيه هنا هو ما ذكره العرفاء تحت عنوان (الحضرات الخمس)، وخلاصة قولهم هو: أن العوالم يحضر بعضها في الآخر، وهي متطابقة (فصورة السافل في الكامل)، فمثلا في العالم الكبير (الذي يشبه عالم النفس) يوجد كل ما في عالم المادة والطبيعة بعينه في ذلك العالم الذي يعبرون عنه بعالم المثال، ولكنه يوجد بوجود أكمل، وكذلك كل ما في عالم المثال يكون بعينه في العالم الأعلى والذي يعبرون عنه بعالم العقول ولكنه بوجود أعلى وأرقى وأكمل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المحتويات

الفريدة الأولى

الامور العامة: الوجود والعدم

(١)
أصالة الوجود

(٢)
أصالة الوجود

(٣)
أصالة الوجود: الدليل الثالث

(٤)
أصالة الوجود: الدليل الرابع

(٥)
أصالة الوجود: الدليل الخامس

(١)
وحدة الوجود وكثرته

(٢)
وحدة الوجود وكثرته

(١)
أدلة الوجود الذهني

(٢)
أدلة الوجود الذهني

(٣)
أدلة الوجود الذهني

(١)
الاشكالات والنظريات حول الوجود الذهني

(٢)
الاشكالات والنظريات حول الوجود الذهني

(٣)
الاشكالات والنظريات حول الوجود الذهني